

La destruction de la raison

Georges Lukács

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

georges lukács

la destruction de la raison

schelling, schopenhauer, kierkegaard



éditions delga



Georges Lukács

**LA DESTRUCTION
DE LA RAISON**

**Schelling
Schopenhauer
Kierkegaard**

Traduit de l'allemand par Didier Renault

Titre original : *Die Zerstörung der Vernunft*.
Georg Lukács Werke, Band 9, Luchterhand, Berlin, 1962.

Le présent ouvrage est la traduction du chapitre II
de la première partie.

© The Estate of György Lukács, 2010

© Éditions Delga, 2010

Éditions Delga 38 rue Dunois 75013 Paris
editionsdelga@yahoo.fr Tél : 01 44 23 90 89
www.editionsdelga.fr

ISBN : 978-2-915854-21-3

Présentation

De destruction en déconstruction

Ce texte publié en 1954, et dans une première version française en 1958, ressortit en vérité à un contexte bien antérieur. Une première version remonte à août 1933 et tente d'analyser les causes de l'arrivée de Hitler au pouvoir. Il porte le titre *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?* (Comment la philosophie fasciste est-elle née en Allemagne ?) Une deuxième version, écrite à Tachkent pendant l'hiver 1941-1942, est intitulée *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden ?* (Comment l'Allemagne est-elle devenue le centre de l'idéologie réactionnaire⁽¹⁾ ?)

Il s'agit donc de l'œuvre de combat d'un des plus grands penseurs marxistes du XX^e siècle face à la montée du fascisme. À quelques excursus près, le propos s'en tient à un contexte allemand, de par le rôle privilégié qu'a joué ce pays dans le domaine idéologique ; mais bien entendu les causes plus générales du fascisme, qui en font un phénomène transnational, ne sont pas ignorées de l'auteur. Remontant aux sources idéologiques du fascisme, l'ouvrage en interroge plus particulièrement l'« irrationalisme » militant, à commencer par les attaques lancées contre le rationalisme, plus précisément contre le rationalisme hégéliano-marxiste. Projet résumé dans le sous-titre — un rien provocateur — de la première édition de l'ouvrage : « La Destruction de la raison. De Schelling à Hitler. » Lukács partageait en effet avec quelques autres — on peut citer Politzer — la nette conscience que la Résistance devait se battre également sur le front idéologique, et pour ainsi dire que l'affrontement d'idées, comme dit le poète, peut être « aussi brutal que la bataille d'hommes ». D'où pour Politzer la fondation de *La Pensée libre*. D'où ce livre.

Livre maudit. Qui avait disparu des étals des libraires français depuis plusieurs décennies⁽²⁾. Les raisons en sont simples : au royaume

du post-modernisme triomphant, marier le pamphlet avec la théorie, ou encore la virulence avec la profondeur théorique, passe pour un inconvenant mélange des genres. Voilà pour la forme. Pour le fond, ce qui dérange le plus, c'est la volonté de mettre au jour la proximité de pensée, la porosité, la promiscuité entre une certaine pensée bourgeoise et le fascisme *sans phrases*. Le simple fait de postuler des liens entre des penseurs « respectés » et la bête immonde fait pousser de véritables cris d'Onfray à nos précieux d'aujourd'hui. Pourtant, si toutes les précautions méthodologiques sont prises — comme c'est le cas ici — ces recherches n'ont rien d'illégitime et interdisent de faire du fascisme un phénomène *sui generis* hors contexte et hors temps, et surtout hors de l'essentiel et décisif soutien du grand capital.

Pourtant, mis à part Sartre qui créditait Lukács dans ce présent livre d'« expliquer par leurs causes les mouvements de pensée contemporains(3) », ce livre n'a guère eu d'éloges. À défaut de réfutations sérieuses, il n'a récolté que des quolibets, parmi lesquels l'épithète « stalinien » revient souvent. Si l'on entend par « stalinien » tout ce qui a trait à l'époque où le mouvement communiste international mène une lutte à mort contre la « dictature terroriste de la bourgeoisie(4) », ce livre l'est en effet à cent pour cent. Si l'on entend par stalinien le mode de penser propre à Staline et la philosophie officielle soviétique, il s'agit d'un contresens grossier.

En effet, *La Destruction de la raison* non seulement n'est pas un réquisitoire sans nuances — nous y reviendrons — mais elle constitue une subversion du réductionnisme binaire auquel l'idéologie officielle soviétique avait voulu réduire l'histoire de la philosophie(5). Lukács, l'un des penseurs marxistes authentiques qui a eu le plus de démêlés avec le stalinisme, a ici l'audace d'envisager les problèmes philosophiques *également* comme un combat entre le rationalisme et l'irrationalisme et non sous l'angle de l'opposition séculaire entre le matérialisme et l'idéalisme, ainsi que le voulait Jdanov. Lequel était d'ailleurs en cela bien peu fidèle au « marxisme-léninisme », tant l'on sait que Lénine n'a cessé de mettre en garde sur les risques à confondre la pensée de Hegel avec « un idéalisme mille fois plus mesquin et plat » comme, par exemple, celui que, sous forme de boutade, Marx prête à Proudhon : « la circulation du sang doit être une conséquence de la théorie de Harvey(6) ».

À l'examen d'une lettre, citée par Nicolas Tertulian, que le penseur hongrois avait adressé à l'un de ses traducteurs, on comprend que Lukács avait parfaitement conscience des risques qu'il prenait au

sein de son propre camp :

« Les sectaires se sont montrés bien sûr scandalisés que le dogme de Jdanov sur l'opposition entre matérialisme et idéalisme comme seul objet de l'histoire de la philosophie — dogme tenu par eux en odeur de sainteté — ait été bafoué et ils ont essayé — à travers des plus grossières falsifications de citations — de démontrer le caractère “révisionniste” du livre.⁽⁷⁾ »

Le paradoxe de ce livre est donc que, malgré son caractère pamphlétaire très marqué par la seconde guerre mondiale puis la guerre froide, il mène également un combat plus subtil contre les simplifications faites au sein du socialisme. Au crépuscule de sa vie, Lukács insistait sur le fait qu'il n'y a pas de solution de continuité dans son parcours intellectuel. Si l'on sait lire, en tenant compte du contexte, des références et citations obligées, *La Destruction de la raison* est un livre qui interroge également le marxisme *de l'intérieur*, comme d'ailleurs presque tous les grands livres de Lukács : d'*Histoire et conscience de classe* qui s'en prenait directement à Engels à propos de son ignorance de « la relation dialectique du sujet et de l'objet dans le processus de l'histoire », qui entravait le caractère révolutionnaire de la méthode dialectique⁽⁸⁾, et ce jusqu'aux ultimes critiques du logicisme formaliste de la grande *Ontologie*. Il est donc tout à fait arbitraire de postuler une discrédance entre le « jeune Lukács » et celui de la *Destruction de la raison*, au prétexte qu'après guerre, le penseur hongrois persistait à rester du prétendu « mauvais » côté du mur.

Enfin, qualifier ce livre de stalinien oblitère simplement tout ce qui en fait l'enjeu, à savoir son ancrage de principe — là aussi à rebours de l'idéologie stalinienne — dans certaines problématiques hégéliennes.

*

Pour ce qui concerne le présent volume (Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard), le propos s'ancre en effet tout particulièrement dans l'histoire de la réception de la dialectique hégélienne. Lukács ne s'en prend donc pas à la « philosophie bourgeoise » en général, par exemple Leibniz ou Descartes, mais à ses avatars après la Révolution française et surtout après Hegel. *La Destruction de la raison* est d'ailleurs le pendant quasi-contemporain d'un ouvrage consacré au

Jeune Hegel qu'ont publié en français les Éditions Gallimard.

En effet, la « raison » dont parle Lukács, c'est celle qui s'est constituée de Descartes à Hegel, c'est la pensée dialectique, qui a pris son autonomie par rapport à la logique formelle du simple entendement. La distinction entre raison (*Vernunft*) et entendement (*Verstand*) dans laquelle Kant a joué un rôle essentiel est d'ailleurs elle-même un acquis majeur de ce processus. Le rationalisme hégélien, qui se présente lui-même comme l'aboutissement de toute la philosophie occidentale, repose sur deux éléments fondamentaux : le point de vue de la totalité et l'idée de vérité comme processus historique. (Il reviendra sans doute à Marx d'y ajouter le point de vue de l'économie en dernière instance, par exemple le passage de la notion d'« esprit d'un peuple » à celle de classe sociale.)

Ne nous laissons pas intimider par la notion de « totalité ». Lorsque Hegel dit : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel », cela ne signifie pas qu'un individu omniscient posséderait toute la rationalité à lui tout seul ; cela signifie que le monde est *connaissable* rationnellement. Seule la totalité est antitotalitaire. Ce qui est monstrueux, c'est la dictature de la partie au nom du tout, non le règne de l'individu, mais celui du particulier. L'usage délibérément anticollectif de la notion de « totalitarisme » a abouti en vérité à une pensée de l'atomisation, de la scotomisation (par exemple Nietzsche et ses aphorismes éparés contre le système).

De même, n'oublions pas que chez Hegel, la raison « ruse » ; au contraire de la conception mégalomane que lui assigne l'opinion. Il est urgent de prendre en compte la vision démonarchisée de la raison chez Hegel : elle est le résultat du négatif de l'histoire et à ce titre elle est précaire. Hegel bataille ainsi jusqu'à son dernier souffle — notamment à propos du « bill de réforme » anglais — car il sait que tout peu s'écrouler si tout dépend de la fortune et de la force. La ruse de la raison est beaucoup plus qu'un accommodement avec le réel.

La raison n'arrive à l'existence que moyennant la ruse. Sinon elle reste de l'ordre du devoir-être. Il n'y a de rationnel dans l'être que par la ruse, et par la première d'entre elle, l'outil. Il y a matérialisme de la raison et non « épiphanie ». On ne peut la comprendre tant qu'on la voit dans la synchronie, dans la spatialité, *partes extra partes*. Il importe moins de suivre pas à pas les méandres de la logique que de savoir que c'est avant tout un résultat.

Ni la sensibilité, ni l'entendement ne contiennent la totalité comme incluse dans leur concept. L'entendement détermine une finitude, un

concept mais dans un domaine illimité, infini en son genre comme dirait Spinoza. La raison est ce qui fait que dans l'univers indéfini et infini, marqué par le devenir, l'homme produit un chez-soi (Bachelard : « Je n'habite pas dans l'infini parce que dans l'infini on n'est pas chez soi »). La notion de totalité ne peut découler que du domaine de la « législation par liberté » kantienne. La raison est « humiliée » chez Kant mais ce dernier la récupère en montrant toute sa dignité dans le règne des fins. La raison, c'est l'action humaine vue comme rationnelle. La raison envoie l'entendement en éclaireur. C'est elle qui répond à la question non pas « Que puis-je savoir ? » mais « Que dois-je faire ? » C'est pour les fins de la raison que travaille l'entendement.

Quant à « l'irrationalisme » proprement dit, Lukács n'en parle pas hors contexte. L'histoire de la philosophie ne peut être envisagée *sub specie aeternitatis*, indépendamment de l'histoire générale des sociétés. C'est au contraire, comme le souligne le présent livre, un travers de l'idéologie irrationaliste que de vouloir réduire la philosophie à une lutte éternelle entre la raison et son contraire. Lukács se trouve un précurseur de choix chez l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, en lutte contre « l'intuition intellectuelle » de Schelling. Il en va de même de sa polémique avec la « connaissance immédiate » de Jacobi. C'est-à-dire un type de doctrine qui affirme l'irréductibilité du réel à une investigation rationnelle, ou comme dit Lukács, qui « hypostasie l'impuissance de concepts *déterminés* à appréhender une réalité donnée en une impuissance de la pensée, du concept, de la connaissance rationnelle en général, à maîtriser intellectuellement l'essence de la réalité. Et lorsque plus tard, faisant de nécessité vertu, elle présente cette impuissance à appréhender le monde par la pensée comme une "connaissance supérieure", sous forme de foi, d'intuition, etc. (9) ? »

L'irrationalisme peut donc prendre diverses formes ; il peut tout aussi bien se présenter comme un refus violent de toute scientificité — on pourrait d'ailleurs parler là d'une véritable *destruction de l'entendement* — que comme un démontage patient et méthodique de la rationalité telle qu'elle s'est construite jusqu'à Hegel : la *destruction de la raison* proprement dite. Lukács montre également que l'irrationalisme, loin d'être une simple négation, un refus de la scientificité, s'engouffre dans les failles du conflit entre entendement et raison :

« L'irrationalisme [...] absolutise le problème, fige les bornes de la connaissance par le simple entendement comme bornes de la

connaissance en général en lui donnant une réponse “par-delà le rationnel”. Identifier l’entendement et la connaissance de ses limites avec des limites de la connaissance en général, le recours à un “au-delà de la raison” (intuition, etc.) là où il est possible et nécessaire de progresser jusqu’à une connaissance rationnelle, telles sont les caractéristiques constantes de l’irrationalisme philosophique(10). »

C’est l’entendement qui est visé lorsque la raison est attaquée d’un point de vue non scientifique. On sait bien d’ailleurs que ceux qui critiquent la « vulgarité » d’un monde obtenu grâce au travail de l’entendement sont ravis, quand ils en ont besoin, de payer des ingénieurs. Donc, il ne s’agit pas simplement d’une destruction de l’entendement ; la « destruction de la raison » que pointe Lukács n’est pas l’anti-intellectualisme bête et méchant. S’il ne s’agissait que de lutter pour que l’on dise des choses vraies et non des choses fausses, c’est un débat qui concernerait seulement les spécialistes. La plupart du temps, « la destruction de la raison » est faite d’amputations méthodologiques, de retours en arrière quant à des concepts acquis de haute lutte. C’est ainsi qu’après 1848 environ, devant la montée du prolétariat conscient et organisé, la bourgeoisie troquera de plus en plus le rationalisme conquérant de sa phase révolutionnaire pour le conservatisme du positivisme et du scientisme, c’est-à-dire qu’elle tendra à réduire la raison à l’entendement. Faute de comprendre cela, on commettrait à propos de ce livre de graves malentendus, en croyant que son auteur se contente de dénigrement et d’invectives plus ou moins gratuites en opposant de manière manichéenne les « rationnels » aux autres. Rappelons enfin cette évidence que pour les marxistes dans leur ensemble, de même qu’il n’existe pas une « essence » humaine anhistorique, la raison est elle-même soumise au processus historique, les structures logico-formelles étant toujours en renouvellement et parfois même en contradiction. À tel point qu’on doit observer, avec certains historiens marxistes, la succession de « rationalités relatives(11) », par exemple dans le développement historique de telle ou telle culture populaire où tel rituel plus ou moins archaïque peut également exprimer une cohérence en matière de compréhension de la nature, des outillages conceptuels et des rapports sociaux. Comme disait Pierre Vilar « la critique historique de la raison » est la « vraie découverte de Marx(12) ». S’il s’agit donc pour Lukács de pointer des régressions manifestes par rapport aux Lumières, par rapport à Hegel, Marx, etc., il n’est pas question d’ériger un modèle de rationalité une fois pour toutes ni surtout de ramener la complexité du processus historique à une « histoire des idées ».

Il faut d'ailleurs reconnaître que loin de se livrer à un jeu de massacre, Lukács n'hésite pas, quand il le juge nécessaire à recourir à Schelling, Schopenhauer ou Kierkegaard⁽¹³⁾, en tant que témoins à charge dans le procès que mène Marx contre Hegel. Force nous est aussi de reconnaître qu'instruire de nouveau ce procès demanderait aujourd'hui de s'abstraire d'une vision par trop feuerbachienne de Hegel et qui a si longtemps obsédé le jeune Marx : la critique d'un prétendu « créationnisme de l'idée » chez le penseur de Berlin. Ce prétendu primat de l'idée chez Hegel (« l'automouvement du concept engendrant la totalité des déterminations concrètes par son activité propre ») mériterait réexamen du fait que l'idée chez ce dernier est tout sauf une représentation, mais est au contraire médiatisée. Les citations de Schelling invoquées d'ailleurs par Lukács à propos de l'antériorité de l'être sur la pensée ou encore sur l'impossibilité à dériver l'existence du concept relèvent davantage d'un contexte problématique prékantien et *a fortiori* préhégelien.

Lénine, là encore, ne s'y était pas trompé, ce qui montre à quel point, contrairement à l'opinion courante, le « marxisme-léninisme » bien compris est certainement moins dogmatique que l'idéologie du « retour à Marx » :

« Les concepts logiques sont subjectifs tant qu'ils restent "abstraits", dans leur forme abstraite, mais en même temps ils expriment des choses en soi. La nature est *en même temps* concrète et abstraite, elle est phénomène *et* essence, instant *et* rapport. Les concepts humains sont subjectifs dans leur abstraction, dans leur séparation, mais sont objectifs dans leur totalité, dans leur processus, dans leur somme, leur tendance, leur source⁽¹⁴⁾. »

A contrario, il y a tout à craindre de cette tendance spontanée à opposer, de manière spéculaire, à ce prétendu « créationnisme de l'idée » une conception métaphysique de la matière (qui ne tarde pas à la transformer en nature), dont on pourrait énoncer les qualités, indépendamment de l'activité et de la praxis du sujet. Bref un matérialisme qui ignorerait « le caractère actif de la connaissance » cher à Marx. Ainsi, un objectivisme ou « chosisme » obère-t-il encore une certaine tradition matérialiste. C'est cet objectivisme qui imprègne les prétendues lois objectives du développement historique qui entérinent une monocausalité économique complètement étrangère au marxisme, ou qui encore, au moment de l'affaire Lyssenko, a voulu faire croire que la génétique mendélienne était incompatible avec les « lois » de la dialectique. Mais dans d'autres domaines, axiologiques

notamment, et précisément dans l'esthétique, un matérialisme naïf a pu promouvoir une régression au naturalisme sous couvert de « réalisme socialiste », sans comprendre par exemple qu'une œuvre n'est pas qu'un reflet du réel mais aussi et surtout un acte qui le transforme.

Mais n'oublions pas que Lukács, comme Lénine et contre Staline, est d'ailleurs celui d'entre les marxistes qui est allé le plus loin dans la réhabilitation de Hegel et, y compris dans cet ouvrage, il rend hommage aux démonstrations « toujours plus concrètes » du penseur de Berlin. Et lorsqu'il recommande l'« appréhension scientifique du mouvement réel dont la logique est le reflet⁽¹⁵⁾ », ce n'est pas au nom de Hegel qu'on saurait le contredire.

Pour approfondir ces questions, je renvoie au livre de Dominique Pagni sur les rapports de l'esthétique au politique chez Hegel que s'apprêtent à publier les Éditions Delga.

*

Nous pouvons dès lors mieux comprendre sur quoi repose, telle qu'en elle-même l'éternité la change, la « destruction de la raison ». Il ne s'agit pas simplement d'un refus de la scientificité (si ce n'était que cela, le phénomène serait aisément repérable). Au contraire, il s'agit, sous prétexte d'« innover » par rapport à Hegel ou Marx, de se livrer à un véritable *désossage* de toute conception historique, de la dimension sociale, de la dialectique, de la notion de progrès, d'un rapport laïque au monde. Avec comme point final, l'idéologie du particulier incognito, meilleur soutien de l'ordre établi.

Si, selon la vigoureuse formule de Pierre Vilar, « la force de Marx est de traiter les problèmes non *sous* tous leurs aspects, mais *par* tous leurs aspects mis en relations », il va s'agir de réduire au maximum le nombre de ces aspects et par là de procéder à une négation de l'unité du tout social, du tout historique. Ainsi va-t-on voir apparaître une sociologie et une économie qui évacuent l'histoire, de même qu'une histoire qui se cantonne de manière positiviste aux faits sans proposer d'interprétation.

Dans ces découpages, des idéologies peuvent se partager le terrain conquis : c'est ainsi qu'il y a eu un traité de Verdun tacite entre d'une part le structuralisme, de l'autre l'existentialisme pour régner sur l'empire des « sciences humaines ». Soit l'on jouait la structure contre l'engagement dans l'histoire. Soit l'on acceptait l'histoire, mais hors

des structures. Les tremblements de l'existentialisme d'un côté, l'impavidité froide du structuralisme de l'autre. Soit l'ouvrier vu par Sartre, soit l'absence d'ouvriers chez les Bororos vue par Lévi-Strauss.

Qu'on me permette sur ce point une anecdote. Dans les années soixante, en pleine offensive structuraliste, Lucien Goldmann, disciple de Lukács, présentait à juste titre le marxisme comme un « structuralisme génétique », c'est-à-dire une forme de structuralisme supérieure consciente du changement historique. Quel ne fut pas notre étonnement lorsque nous apprîmes que Bourdieu, dans une polémique contre Lévi-Strauss, reprenait le terme à son compte, en se l'appropriant et en faisant croire qu'il innovait ! Il ne pouvait ignorer que Lucien Goldmann avait forgé ce concept avant lui, et cela à seule fin de caractériser la méthodologie marxiste. Cela soulève des questions récurrentes sur Bourdieu et la légitimité de sa stratégie : admettre dans le marxisme ce qui est tolérable pour l'idéologie dominante, masquer le reste et surtout l'histoire, et terminer au Collège de France pour y fustiger de plus belle le mandarinat.

Ainsi peut-on constater que le « désossage » ne vient pas forcément des adversaires les plus acharnés d'Hegel ou de Marx. Il était même devenu de bon ton, en milieu marxiste, d'en finir avec la dialectique et l'aliénation en sombrant dans un positivisme inconscient sous prétexte de scientificité. Bien sûr pareilles régressions n'ont pu se faire qu'au prix d'une caricature des systèmes précédents : Hegel était accusé du péché d'« historicisme » par Althusser, avec un « culot » qui n'avait d'égale que celle de la bourgeoisie à présenter le marxisme comme un réductionnisme économiste. C'est en effet au prix de l'ignorance de la richesse du passé qu'on peut faire passer aujourd'hui la nouveauté pour de l'innovation. Par exemple, on a pu à partir d'une pratique clinique innovante — la psychanalyse — attribuer à cette dernière l'exclusivité pour parler de l'inconscient (selon Althusser, Marx ouvre le « continent histoire », Freud le « continent inconscient »). Comme si les rapports de classes ne s'exprimaient pas de manière inconsciente chez Marx. Et comme si le langage n'était pas un inconscient de la logique chez Hegel.

Mais il ne s'agit pas de nous poser en gardien du temple. À propos de l'« aliénation » par exemple, il ne fallait pas seulement défendre la légitimité du terme. Au contraire, elle offrait même matière à un approfondissement bénéfique à la lutte politique. Marx en a en effet creusé le concept, lui a donné un contenu très précis et très riche en déterminations matérialistes. Néanmoins, il en a réduit la portée,

comme l'a bien montré Jean Hyppolite⁽¹⁶⁾ qui a souligné le risque que présente d'assigner à l'aliénation un simple moment historique, l'aliénation dans le système capitaliste, sans voir que :

« Ce n'est là qu'un cas particulier d'un problème plus universel qui est celui de la conscience de soi humaine, qui, incapable de se penser comme un cogito séparé, ne se trouve que dans le monde qu'elle édifie, dans les autres moi qu'elle reconnaît et où parfois elle se méconnaît. Mais cette façon de se trouver dans l'autre, cette objectivation est toujours plus ou moins une aliénation, une *perte de soi en même temps qu'une découverte de soi*. Ainsi objectivation et aliénation sont inséparables et leur unité ne peut être que l'expression d'une tension dialectique qu'on aperçoit dans le mouvement même de l'histoire⁽¹⁷⁾. »

On pourrait même se demander si, chez les marxistes, cet échec à comprendre toute la portée du concept hégélien ne résulte pas de la présence d'éléments encore précritiques, naturalistes et feuerbachiens chez l'auteur du *Capital*. Ce travail théorique aurait permis aux militants révolutionnaires de concevoir le rôle du prolétariat plus dialectiquement, de comprendre son rapport aliéné mais aussi en quoi ce rapport aliéné crée une conscience nouvelle. On aurait évité ces deux écueils que sont l'ouvriérisme et l'avant-gardisme. Il faut accepter l'aliénation, sous peine de subir le destin de la « belle âme ». C'est pour cela qu'il y a dialectique du maître et de l'esclave et à terme, au profit de l'esclave. Le plus important pour les débats actuels, c'est que l'aliénation est un mal nécessaire. De même qu'il y a une positivité du négatif. C'est fondamental, sinon on dévalorise le travail, on sombre dans le « Ne travaillez jamais » cher à certains gauchistes, surtout ceux qui ont besoin du travail des autres pour vivre. (Comme disait Rousseau, « Tout citoyen oisif est un fripon. »)

Autre amputation chère aux prétendus marxistes d'avant-garde, celle de la « négation de la négation ». Il y a là un consensus qui réunit un spectre aussi kaléidoscopique que celui qui va d'Adorno à Staline, et qui parfois sait se parer d'un retour à Spinoza. On sait en effet que, si pour l'auteur de l'*Éthique* « toute détermination est négation », Hegel ira plus loin avec la négation de la négation, sans laquelle le sujet ne peut s'extraire de la substance. La première négation, c'est celle de la nature, or l'outil, la praxis nient cette négation : l'homme nie ainsi la négation naturelle qui est la négation de l'homme. Notons l'importance qu'accorde Hegel à cette instance dans la constitution du sujet : de même, si la première négation — celle de l'entendement

— rompt avec l'intuition sensible immédiate, la raison constitue la deuxième négation, celle qui « constitue le moment le plus profond, le plus intime et le plus objectif de la vie et de l'esprit, ce grâce à quoi un *sujet* devient une *personne*, et une *personne libre*(18) ». On retrouve donc ici l'importance du sujet, qui seul peut maintenir les déterminations du réel, donner un sens à l'infini dialecticité de la matière.

Constatons donc qu'il ne suffit pas de voir en quoi certaines problématiques hégéliennes sont définitivement dépassées par Marx (ce qui est évident) ; il faut voir en quoi l'oubli de certaines autres constitue une entrave qui peut expliquer de graves impasses, voire des échecs du mouvement ouvrier. Du reste une simple appréhension empirique de l'histoire montre de la manière la plus aveuglante que les moments où Marx et Hegel ont été disjoints, sont toujours des périodes de reflux révolutionnaire. Il peut même s'agir, sur certains points précis d'opérer une radicalisation hégélienne du marxisme.

Ajoutons qu'il y a urgence. En effet, lorsque Hegel affirmait que « Sans cesse la raison est attaquée, dénigrée, condamnée », il pensait bien entendu à la droite réactionnaire de son temps. Aujourd'hui que la destruction s'appelle déconstruction, elle peut même paraître de gauche. Depuis qu'Adorno et Horkheimer ont attribué au rationalisme des Lumières une parenté avec le fascisme, tout est possible. Descartes, pour lequel le principal intérêt des mathématiques était de « faciliter tous les arts et à diminuer le travail des hommes », peut désormais incarner le « grand renfermement », tandis que l'on nous enjoint d'écouter religieusement un ancien nazi déclarer que toute la philosophie occidentale s'est dévoyée dans le fétichisme de la raison technicienne.

Et cela, pour mieux ramener aux essences, à l'être premier, l'être naturel(19) et entériner sur une vision « sociétale » de la société qui, sous prétexte de prendre en compte la complexité des rapports sociaux, débouche sur une atomisation des problèmes. On traite alors les problèmes politiques comme des essences, elles-mêmes réduites à des différences naturelles : blancs et noirs, jeunes et vieux, hommes et femmes, entités qui ne doivent rien à l'histoire, à la culture et à la production. Déconstruire dit-elle...

Une fois le rationalisme déconstruit, la « gauche » se contente aujourd'hui de concepts si larges qu'ils n'englobent plus rien. Elle s'en prend ainsi au « pouvoir », concept qui n'a pas plus de valeur explicative que, par exemple, la « volonté de puissance » (« Il n'y a de science que du mesurable », disait Bachelard) et surtout qui fait

s'évanouir les rapports de classes et surtout de *propriété* dans la nuit où toutes les vaches sont grises, après avoir également noyé, du reste, la recherche historique dans une vague « généalogie » des idées.

Nous touchons d'ailleurs là à l'une des contradictions essentielles de la « destruction de la raison » contemporaine. L'obligation d'innover peut passer formellement pour incompatible avec ce qui n'est objectivement qu'une vaste régression théorique. Ainsi la philosophie peut même se concevoir comme une construction frénétique de concepts empreinte de volontarisme nietzschéen. Alors qu'Hegel répétait qu'il fallait « renoncer aux incursions personnelles dans le rythme immanent du concept », on voit des chercheurs réputés sérieux multiplier les termes ronflants comme autant de marques de fabrique. On peut citer par exemple ceux de « violence symbolique » ou encore « champ », qui confèrent une prétendue dignité épistémologique à des vérités d'évidence mais ne rendent jamais compte de ce qui est décisif dans les rapports sociaux.

L'autre technique, très à la mode actuellement, consiste à noyer l'histoire dans la géographie, à considérer le rationalisme comme un produit exclusivement « occidental ». Il peut même passer pour « décapant » chez de bonnes consciences de gauche d'en faire la cause du colonialisme, comme si l'Occident avait mandaté dans ses colonies non ses missionnaires armés mais ses artistes et ses savants. Il n'y a pourtant qu'à juger l'arbre à ses fruits : le peuple vietnamien s'est libéré de quatre envahisseurs en moins de quarante ans parce qu'il s'appuyait sur ce qu'il y avait de plus moderne dans l'histoire de la pensée mondiale : le marxisme. Ils se sont donc faits plus « occidentaux » que leurs adversaires, à l'instar de ce que déclarait le général Giáp, dans une formule qui est sans doute l'une des plus belles qu'ait jamais prononcée un marxiste : « Les Américains nous font la guerre avec la science, mais nous, nous leur faisons la guerre scientifiquement. » *A contrario*, combien de luttes du tiers monde se sont enlisées dans un identitarisme passéiste et régressif, le plus souvent encouragé de l'extérieur ?

Le rationalisme occidental n'est d'ailleurs plus l'apanage de l'Occident et c'est tant mieux. De fait, nous assistons même ici à un curieux retour de bâton : la destruction de l'entendement, de toute scientificité comme conséquence nécessaire de ce taraudage de la raison, raison dont le sommeil, comme on le sait, engendre les monstres. Hegel citait déjà *Faust* : « Si tu méprises la science et la raison, les dons les plus élevés de l'humanité, alors tu te donnes au

diable et tu es perdu. »

*

Ne nous y trompons pas : l'enjeu de ces « désossages » n'est pas précisément méthodologique, mais avant tout politique. Il a pour fonction de ne jamais embrayer sur les luttes sociales. C'est pourquoi il y a une urgence *politique* à rassembler les *disjecta membra* de la pensée hégéliano-marxiste. Cette réinscription dans le rationalisme (et singulièrement l'axe Rousseau-Lénine) peut constituer une radicalisation ouverte du marxisme tel qu'il est pratiqué aujourd'hui.

Et cela, à rebours d'une idéologie du « retour à Marx » qui n'est que prétexte à la prolongation de la misère philosophique, idéaliste en ce qu'elle surestime les textes, et ne veut rien savoir de l'expérience du mouvement ouvrier international, de ce que Domenico Losurdo a appelé « le processus d'apprentissage » du communisme. Au lieu de « rejouer le match » en dénonçant les maladies infantiles du communisme (économisme, mécanisme, etc.), on crée une sorte de marxisme sans empirie, un « communisme du XXI^e siècle » qui ne veut rien savoir de celui du XX^e et qui, à l'image du chiffonnier de Baudelaire « s'enivre des splendeurs de sa propre vertu ». Là encore, encore aujourd'hui, c'est aussi dans le « camp marxiste » qu'on peut s'interroger sur les symptômes de la « destruction de la raison ».

On croit en effet aujourd'hui qu'il suffit de passer du dogmatisme stalinien au scepticisme social-démocrate, du sottement prétentieux à l'absurdement sceptique, en faisant appel à ce prétendu pluralisme qui laisse de fait aussi peu de choix que les pires dérives inverses. Auparavant, « l'intuition » était présentée comme une forme de « connaissance supérieure » alors qu'elle n'avait pas plus de caractère explicatif que la *virtus dormitiva* de Diafoirus. Aujourd'hui, c'est plutôt l'*indéterminé* qui sert d'« asile de l'ignorance ». C'est ainsi que Marx, d'un déterminisme mécaniste obtus et vulgaire, se retrouve penseur de « l'aléatoire », dans un flux héraclitéen, une rhapsodie sans suite comme dirait Kant, où le travail de l'esprit ne consisterait, à l'instar de Cratyle, qu'à indiquer les phénomènes du doigt, sans jamais pouvoir les définir ni même les nommer.

La Destruction de la raison est un grand livre de philosophie, peut-être l'un des plus importants du XX^e siècle, parce qu'il répond à cette urgence. Il ne propose pas un dérisoire « système » de plus mais, par la coupure qu'il instaure entre l'avant et l'après Hegel, prend en quelque

sorte acte du fait qu'après la Révolution française, après Hegel-Marx c'est le statut même de la philosophie qui change, en ce qu'elle déserte de plus en plus les « champs de bataille » de la métaphysique pour se livrer à l'« intervention » socratique sur le forum. Ce livre fait scandale non parce qu'il s'en prend par exemple à Schopenhauer ou à Kierkegaard mais parce qu'il montre l'obsolescence des petits maîtres d'aujourd'hui qui accommodent des rogatons de systèmes antérieurs.

On l'aura compris, la fortune de ce livre est de toute façon liée à la réception de Marx d'une part, mais surtout à celle de Hegel. Pour que ce dernier fût vraiment lu et discuté dans notre pays, il a fallu rien de moins que la victoire de l'armée rouge sur le fascisme. Sinon l'on restait dans l'idéologie des chiens de garde bien décrite par Nizan. Disparue la caravane rouge, les chiens aboient de plus belle. On pourra toujours censurer, occulter, nier de nouveau ce livre. Son constat n'en est pas moins implacable. Il semble même déjà dire comme le poète : « Qu'est mon néant, auprès de la stupeur qui vous attend ? »

Aymeric Monville⁽²⁰⁾, août 2010

1. Cf. l'article de Nicolas Tertulian, « Lukács et le stalinisme », disponible sur Internet.

2. Première publication L'Arche 1958. Le présent livre est une nouvelle traduction à partir de l'édition révisée par Lukács et parue chez Luchterhand en 1962.

3. Cité in « Lukács et le stalinisme », *op. cit.*

4. Définition du fascisme adoptée par l'Internationale communiste et que l'on doit à Dimitrov.

5. Si la vigilance première d'un stalinien est de distinguer l'idéaliste du matérialiste, ou du moins l'idée qu'il s'en fait, reconnaissons qu'il s'agit d'une démarche proprement antiléniniste, si l'on se souvient bien des *Cahiers sur la dialectique* où, dans la lecture qu'il entreprend de la *Science de la logique*, le grand dirigeant révolutionnaire pointe de nombreux passages déroutants : « Il est remarquable que tout le chapitre sur l' "Idée absolue" ne dit presque pas un mot de Dieu (c'est à peine si une fois le "concept divin" fait une apparition) ; et en outre — *ceci NB* — ce chapitre ne contient presque aucun *idéalisme* spécifique, mais il a comme sujet essentiel la *méthode dialectique* — ceci est tout à fait remarquable. Et encore ceci : dans cette œuvre de Hegel la *plus idéaliste*, il y a le *moins* d'idéalisme, le *plus* de matérialisme. "C'est contradictoire", mais c'est un fait ! » C'est ainsi que si l'apport léniniste au marxisme se caractérise par un certain nombre de concepts liés à l'évolution historique, comme l'impérialisme, ou encore une meilleure prise en compte du fait national, du fait colonial etc., il implique également une meilleure prise en compte de Hegel, qui nous oblige à une confrontation critique avec les jugements un peu hâtifs du jeune Marx sur ce dernier.

6. K. Marx, *Misère de la philosophie*, 1847, II, 3.

7. Lettre du 1^{er} octobre 1959 à R. Solmi. Citée par N. Tertulian, « *La Destruction de la raison. Trente ans après* », in *Réification et Utopie. Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut, Paris, 1985, p. 181.

8. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions de Minuit, 1960, p. 20.

9. *La Destruction de la raison*, p. 28.

10. *La Destruction de la raison*, p. 26.

11. Cf. e.g. Antoine Casanova, Introduction à *Aujourd'hui l'Histoire*, Éditions Sociales, 1973, p. 19.

12. Pierre Vilar, *Histoire marxiste, histoire en construction, Annales*, janv.-fév. 1973.

13. Lukács fait également, même si c'est avec d'innombrables nuances, des concessions semblables à l'égard de Schopenhauer, et cela, à propos du culte de Hegel jugé « philistin » pour l'État. Néanmoins, on peut prendre acte, avec Domenico Losurdo (*Fuir l'histoire ?*, Delga 2008), que trop longtemps, le marxisme n'a su opposer à la conception hégélienne qu'un vague messianisme du dépérissement de l'État, lequel laissait la part belle à ce qui, non prévu par la théorie, ne pouvait apparaître que comme un état d'exception : par exemple le stalinisme.

14. V.I. Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*.

15. *La Destruction de la raison*, p. 188.

16. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Puf, 1971, 1991, p. 141-145.

17. *Ibid.*, p. 143.

18. G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*.

19. Être marxiste, c'est précisément voir le rôle de l'économie en dernière instance. Prendre l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux » implique de comprendre que c'est le mode de production capitaliste qui conditionne la façon dont les problèmes « sociétaux » se posent. Et de ce point de vue, c'est dans la contradiction fondamentale entre le capital et le travail que tout se tient. C'est dans l'économie et la praxis que l'activité humaine est lisible et pas dans l'opportunisme de l'idéologie. Car outre la nécessité de penser le rôle de l'économie en dernière instance, il faut également adopter le point de vue de la totalité. Ces deux thématiques ont des implications politiques pratiques évidentes : comprendre le rôle organisateur du salariat, donc se démarquer des luttes ontologiques ou plutôt savoir les coordonner, mais également remettre en cause le système capitaliste dans son ensemble. Donc se démarquer de la social-démocratie.

20. Rédacteur en chef-adjoint de la revue *La Pensée*.

I. Remarques préliminaires sur l'histoire de l'irrationalisme moderne

L'irrationalisme de notre temps est naturellement très préoccupé de se trouver des précurseurs. Puisqu'il veut réduire la philosophie à une lutte « éternelle » entre le rationalisme et l'irrationalisme, naît pour lui la nécessité d'identifier des conceptions du monde irrationalistes en Orient, dans l'Antiquité, au Moyen Âge, etc. Il est inutile d'énumérer toutes les formes — parfois caricaturales — de cette déformation arbitraire de l'histoire de la philosophie ; lorsque nous traiterons des néo-hégéliens, nous verrons Hegel lui-même considéré comme une figure majeure de l'irrationalisme. Ce qui naît de la sorte, c'est un pêle-mêle éclectique et sans principes, une sélection totalement arbitraire de noms plus ou moins célèbres, sans que le moindre principe régit ce choix. On peut ainsi affirmer que seuls les précurseurs immédiats du fascisme et les fascistes eux-mêmes sont en possession d'un critère : opter résolument en faveur des tendances les plus réactionnaires. C'est pour cette raison que Baeumler exclut les préromantiques d'Iéna de cette illustre société, c'est pourquoi Rosenberg n'admet que Schopenhauer, Richard Wagner, Lagarde et Nietzsche comme « classiques » de l'irrationalisme fasciste.

Remarquons en passant que le mot d'ordre « irrationalisme », comme désignation d'une tendance ou d'une école philosophique, est relativement récent. À ma connaissance, il apparaît pour la première fois dans le *Fichte* de Kuno Fischer. Dans le *Manuel d'histoire de la philosophie* de Windelband, Schelling et Schopenhauer sont déjà traités dans un paragraphe intitulé « Métaphysique de l'irrationalisme ». Chez Lask, cette terminologie s'impose encore davantage. Bien que l'usage du mot « irrationalisme » dans ce sens élargi se heurte tout d'abord à des objections critiques⁽¹⁾, il devient entre les deux guerres mondiales une désignation universellement admise pour ce courant

philosophique que nous nous proposons d'étudier ici.

Dans la philosophie classique allemande elle-même, Hegel n'emploie le mot « irrationnel » que dans un sens mathématique, et parle, lorsqu'il critique les courants philosophiques qui nous occupent ici, de « savoir immédiat ». Schelling lui-même⁽²⁾ n'emploie cette expression que dans un sens péjoratif, comme synonyme de « non-absolu ». Ce n'est que chez le dernier Fichte que l'on trouve des germes de l'usage actuel du mot. Dans sa — vaine — tentative de s'opposer à l'idéalisme objectif de Hegel et de Schelling qui s'imposait irrésistiblement, Fichte écrit dans la *Doctrine de la science* de 1804 : « La projection absolue d'un objet, lorsque l'on ne peut rendre compte de sa genèse et que par conséquent l'espace entre projection et objet projeté est obscur et vide, est, ainsi que je l'ai qualifiée, de manière quelque peu scolastique, mais je l'espère caractéristique, une *projectio per hiatus irrationalem* [...]»⁽³⁾ Cette évolution de Fichte vers l'irrationalisme est restée, comme d'ailleurs la totalité de sa théorie de la connaissance tardive, sans influence sur les développements ultérieurs. Il n'y a que chez Lask que l'on trouve une influence du dernier Fichte, même si quelques fascistes isolés se sont efforcés d'inclure Fichte dans leur galerie d'ancêtres. C'est pourquoi nous nous limiterons ici à ces allusions aux faits terminologiques principaux et ne commenterons dans ce qui suit que les représentants de l'irrationalisme philosophique dont l'influence historique s'est avérée.

L'apparition — relativement — récente de cet emploi du terme ne signifie naturellement pas que l'irrationalisme philosophique ne soit pas apparu en tant que problème important dans la philosophie classique allemande. Bien au contraire, et comme le montreront les analyses suivantes, les formulations décisives de ce problème apparaissent précisément pendant la période qui s'étend de la Révolution française à la période de la préparation idéologique de la Révolution de 1848.

Le fait que Hegel lui-même n'ait pas recours au mot « irrationalisme » ne signifie pas non plus qu'il ne se soit pas préoccupé du problème de la relation entre la dialectique et l'irrationalisme, sur lequel il s'est au contraire penché de près, et pas uniquement dans sa polémique contre le « savoir immédiat » de Friedrich Heinrich Jacobi. C'est peut-être un hasard, mais alors un hasard significatif, si Hegel commence son examen de principe de ce thème par la géométrie et les mathématiques. En tout cas, ce dont il est question pour lui dans ce contexte, c'est des limites des

déterminations de l'intellect, de leur caractère contradictoire, de l'élargissement et de la progression du mouvement dialectique qui naît ainsi en direction de la raison. Hegel écrit à propos de la géométrie : « Elle se heurte pourtant en son cours, ce qui est très remarquable, finalement à des données *incommensurables* et *irrationnelles*, où, si elle veut aller plus loin dans l'acte de déterminer, elle est *poussée au-delà* du principe propre à l'entendement. Ici aussi, comme souvent ailleurs, se présente dans la terminologie l'inversion consistant en ce que ce qui est nommé *rationnel* est ce qui relève de l'*entendement*, alors que ce qui est nommé *irrationnel* est bien plutôt un commencement et une trace de la *rationalité*⁽⁴⁾. »

Bien que le point de départ de cette réflexion soit un domaine particulier, et bien que Hegel soit encore très loin de généraliser philosophiquement les termes employés, il n'en touche pas moins le problème philosophique central de la totalité de l'évolution ultérieure de l'irrationalisme, à savoir les problèmes philosophiques auquel l'irrationalisme s'est toujours rattaché. Ce sont précisément, comme nous le verrons au cours de notre analyse, les problèmes qui naissent des limites et des contradictions de la pensée limitée à l'entendement. Se heurter à ces limites peut représenter pour la pensée humaine le point de départ d'un progrès de la pensée, de la dialectique, lorsqu'elle y aperçoit un problème à résoudre, et comme le remarque Hegel à juste titre, qu'elle y voit « un commencement et une trace de la rationalité », c'est-à-dire d'une connaissance plus élevée. L'irrationalisme, en revanche — pour anticiper brièvement sur des thèmes qu'il nous faudra par la suite présenter concrètement et en détail — s'arrête précisément à ce point, absolutise le problème, fige les bornes de la connaissance par le simple entendement comme bornes de la connaissance en général, et mystifie le problème ainsi artificiellement rendu insoluble en lui donnant une réponse « par-delà le rationnel ». Identifier l'entendement et la connaissance de ses limites avec des limites de la connaissance en général, le recours à un « au-delà de la raison » (intuition, etc.) là où il est possible et nécessaire de progresser jusqu'à une connaissance rationnelle, telles sont les caractéristiques constantes de l'irrationalisme philosophique.

Ce que Hegel met ici en lumière grâce à un important exemple constitue l'une des questions centrales de la méthode dialectique. Il désigne le « royaume des lois » comme « le reflet *immobile* du monde existant ou apparent ». C'est pourquoi — pour ne faire ici qu'effleurer l'une de ses argumentations les plus essentielles — « le phénomène est

donc par rapport à la loi la totalité, car il contient la loi, mais plus encore, c'est-à-dire le moment de la forme qui se meut elle-même⁽⁵⁾ ». Hegel a ainsi élaboré les moments logiques les plus généraux qui constituent la tendance la plus progressiste de la méthode dialectique : le caractère d'approximation de la connaissance dialectique. Et Lénine, qui découvre cette facette essentielle de la méthode dialectique, une dialectique bien entendu matérialiste et débarrassée des entraves idéalistes de Hegel, souligne énergiquement l'importance des analyses de Hegel que nous venons de citer : « C'est une définition (avec le mot "immobile") parfaitement matérialiste et remarquablement juste. La loi ne saisit que l'aspect immobile — c'est pourquoi la loi, toute loi, est étroite, incomplète, approximative⁽⁶⁾. »

Il nous est ici impossible de nous pencher davantage sur les démonstrations de Hegel, qui se font toujours plus concrètes, sur les interactions dialectiques entre loi (essence) et apparence. Nous nous contenterons d'indiquer que Hegel, au cours de ces concrétisations, dépasse les limites de l'idéalisme subjectif, pour qui les déterminations universelles (essence, etc.) ne peuvent résider dans l'objectivité, dans la matérialité elle-même, et qu'il fonde philosophiquement l'objectivité de l'essence : « l'essence n'a pas encore d'existence : mais elle *est*, et dans un sens plus profond que l'être » ; « la loi est donc le phénomène *essentiel*⁽⁷⁾ », une définition dont Lénine, dans ses commentaires marginaux sur la *Science de la logique* de Hegel que nous venons de citer, souligne aussi énergiquement l'importance.

Ces remarques nous permettent déjà de préciser dans une certaine mesure la relation méthodologique générale entre l'irrationalisme et la dialectique. Puisque la réalité objective est par principe plus riche, plus diverse et plus complexe que les concepts les plus évolués dont notre pensée soit capable, des collisions telles que celles que nous venons d'évoquer entre l'être et la pensée sont inévitables. C'est pourquoi dans des époques au cours desquelles l'évolution objective de la société, la découverte de nouveaux phénomènes naturels que celle-ci entraîne progressent à une allure effrénée, apparaissent pour l'irrationalisme de nombreuses opportunités de transformer, en le mystifiant, ce progrès en un mouvement rétrograde. On a vu naître une situation de ce genre au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècles, en partie en raison du bouleversement de la société causé par la Révolution française et la révolution industrielle en Angleterre, en partie en raison de la crise de la pensée dans les sciences de la nature, des développements de la chimie, de la biologie, etc., à la suite des

découvertes de la science de l'époque en géologie, en paléontologie, etc. La dialectique de Hegel, dans la mesure où elle s'efforce également d'appréhender historiquement les problèmes ainsi soulevés, est le sommet de la philosophie bourgeoise, la tentative la plus résolue de maîtriser ces difficultés par la pensée : créer une méthode susceptible de garantir cette approximation de la pensée — à un degré jusque-là inédit — et de son reflet de la réalité en se référant à la réalité elle-même. (Nous ne nous attarderons pas ici sur les limitations idéalistes bien connues de la pensée de Hegel, sur l'opposition entre la méthode et le système : nous présumons ici la connaissance de la critique qu'en ont faite les classiques du marxisme-léninisme.)

C'est à cette divergence nécessaire, inévitable, mais toujours relative, entre le reflet dans la pensée et son modèle objectif que s'attache tout d'abord l'irrationalisme. Il part du fait que les tâches immédiates qui se présentent à la pensée, tant qu'elles sont encore des tâches, des problèmes encore non résolus, apparaissent tout d'abord sous une forme telle que l'on pourrait penser que la pensée, la conceptualisation, est condamnée à l'échec face à la réalité, comme si le réel auquel la pensée est confrontée constituait un au-delà de la raison (de la rationalité du système catégoriel jusqu'ici mis en œuvre par la méthode conceptuelle). Comme nous l'avons vu, Hegel a correctement analysé cette situation. Sa dialectique du phénomène et de l'essence, de l'existence et de la loi, et avant tout sa dialectique des concepts de l'entendement et des déterminations réflexives, du passage de l'entendement à la raison montrent clairement le véritable chemin vers la solution de ces difficultés.

Mais que se passe-t-il lorsque, pour des raisons qu'il nous faudra plus loin analyser concrètement en détail, la pensée s'immobilise face aux difficultés et recule devant elles ? Que se passe-t-il lorsqu'elle fait de la constellation qui surgit ici inévitablement (et qui est vouée à se reproduire inévitablement lors de tout progrès décisif) une situation par principe indépassable, lorsqu'elle hypostasie l'impuissance de concepts *déterminés* à appréhender une réalité donnée en une impuissance de la pensée, du concept, de la connaissance rationnelle en général, à maîtriser intellectuellement l'essence de la réalité ? Et lorsque plus tard, faisant de cette nécessité vertu, elle présente cette impuissance à appréhender le monde par la pensée comme une « connaissance supérieure », sous forme de foi, d'intuition, etc. ?

Il est clair que ce problème réapparaît à chacune des étapes de la connaissance, c'est-à-dire à chaque fois que l'évolution sociale, et donc

la science et la philosophie, sont contraintes d'effectuer un saut en avant afin de maîtriser les problèmes réels qui se posent à elles. Cette simple remarque permet déjà de comprendre que le choix entre *ratio* et *irratio* n'est jamais une question philosophique « immanente ». Ce qui décide du choix d'un penseur entre le nouveau et l'ancien, ce ne sont pas en premier lieu des considérations intellectuelles, philosophiques, mais sa situation de classe et sa solidarité de classe. À des siècles de distance, on est parfois stupéfait de voir des penseurs de premier plan faire halte au seuil d'un problème presque résolu, de les voir faire demi-tour et fuir dans la direction opposée à la recherche de la solution. Seul le caractère de classe de leur prise de position est en mesure d'expliquer de telles « énigmes ».

On aurait tort de rechercher les conditionnements sociaux du rationalisme et de l'irrationalisme uniquement dans des prescriptions et des interdits sociaux manifestes. Hobbes, le grand matérialiste anglais du XIX^e siècle, a bien caractérisé leur structure lorsqu'il écrit : « Je ne doute pas que s'il avait été contraire au droit de propriété de certains, ou pour mieux dire, contraire à l'intérêt des possédants que les trois angles d'un triangle soient égaux aux deux angles d'un rectangle, ce théorème aurait été, sinon contesté, du moins occulté par l'autodafé de tous les livres de géométrie, dans la mesure où les intéressés auraient pu l'imposer⁽⁸⁾ » Dans le même sens, il faut dire que ce serait une erreur de sous-estimer ce moment de la répression directe de vérités nouvelles. Il suffit d'évoquer les débuts de la philosophie moderne, le sort de Bruno, de Vanini, de Galilée. Cet état de fait a sans aucun doute joué un rôle considérable, il apparaît dans de nombreuses ambivalences frappantes, se manifeste clairement dans la « diplomatie » philosophique à laquelle ont recours Gassendi, Bayle, Leibniz et bien d'autres. La discrétion de Leibniz sur son spinozisme appartient au même registre. Il ne faudrait d'ailleurs pas sous-estimer l'importance philosophique de cette « diplomatie ». Bien sûr, les héritiers de Bayle ou ceux de Gassendi peuvent se faire une idée claire de leur véritable position, mais la situation est chez eux déjà beaucoup plus difficile à démêler, et le silence de Lessing à propos de Spinoza a été responsable d'une compréhension totalement déformée de sa conception du monde.

En dépit de tout cela, la détermination sociale telle que nous la concevons est plus profondément et plus intimement liée à la personnalité et à la production. Ce n'est pas uniquement la pression sociale externe qui engendre, dans la philosophie de Descartes jusqu'à

Hegel, autant d'ambivalences conscientes, autant de dissimulations de la pensée réelle des auteurs, en particulier dans les questions philosophiques essentielles. Le fait bien plus important, c'est que les conditions sociales dominant tous ces penseurs jusqu'à leurs convictions les plus intimes, dominant leur mode de pensée, leur approche des problèmes, et cela à leur insu. C'est dans ce sens que Marx réplique aux hégéliens radicaux qui prétendent expliquer les ambivalences de Hegel uniquement par des concessions externes et qui opposent un Hegel « exotérique » avec ses concessions à un Hegel radical « ésotérique » : « Il ne peut donc plus être question de concessions de Hegel envers la religion, l'État, etc., car ce mensonge est le mensonge de sa progression⁽⁹⁾ »

Les philosophes sont toujours, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, liés intimement à la société dans laquelle ils vivent, à une classe particulière au sein de cette société et aux efforts progressistes ou rétrogrades de cette classe. C'est justement ce qu'il y a de véritablement personnel, de véritablement original dans leur philosophie qui est nourri, déterminé, formé et guidé par ce sol (et le destin historique de ce dernier). Même lorsqu'à première vue semble prédominer chez un penseur une prise de position individuelle au point de l'isoler vis-à-vis de sa propre classe, sa position n'en est pas moins liée de la manière la plus étroite avec la situation de classe et les fluctuations de la lutte des classes. Marx montre ainsi de quelle manière le lien de Ricardo avec la production capitaliste, avec le développement des forces productives qu'elle suscite, détermine sa position à l'égard des différentes classes : « Si la conception de Ricardo va dans l'ensemble dans le sens de la bourgeoisie industrielle, ce n'est que *parce que* et dans la mesure où l'intérêt de celle-ci coïncide avec celui de la production ou du développement productif du travail humain. Lorsqu'elle les contrarie, il se montre tout aussi *implacable* à l'égard de la bourgeoisie qu'il ne l'est par ailleurs à l'égard du prolétariat ou de l'aristocratie⁽¹⁰⁾. »

Plus un penseur est authentique et important, et plus il est le fils de son temps, de son pays et de sa classe. Car toute interrogation féconde, réellement philosophique — et quels que soient les efforts pour la formuler *sub specie aeternitatis* — est concrète ; autrement dit, elle est déterminée, dans sa forme et son contenu, par les nécessités et les efforts sociaux, scientifiques, artistiques de son temps et elle contient elle-même — toujours dans le cadre des tendances concrètes qui sont ici à l'œuvre — une tendance concrète vers le passé ou vers

l'avenir, vers le nouveau ou l'ancien. De ce point de vue, que le philosophe ait ou non conscience de cette relation et dans quelle mesure ne revêt qu'une importance secondaire.

Ces remarques, pour l'instant maintenues à un plan très général, nous conduisent à une deuxième question : toute époque, et en elle chacune des classes impliquées dans la lutte dans le domaine philosophique, pose sous des formes différentes le problème que nous venons d'esquisser, et dont peut résulter selon les circonstances un irrationalisme. La tension dialectique entre l'élaboration rationnelle de concepts et le contenu réel dont ils doivent rendre compte est certainement une donnée universelle de la relation cognitive envers le réel, mais la manière dont le problème survient, dont on appréhende sa solution, ou dont, le cas échéant, on se dérobe devant elle, est qualitativement différente en fonction de la situation historique et du déploiement historique de la lutte des classes.

Ces différences, qui touchent tout aussi bien les manières de poser les problèmes que celles de les résoudre apparaissent tout à fait clairement dans les différences entre la philosophie et les sciences particulières. Ces dernières sont souvent en mesure de résoudre directement un certain nombre de problèmes posés par la vie sans se préoccuper outre mesure des conséquences au plan philosophique ; on peut par exemple penser aux mathématiques, où des problèmes dialectiques importants furent correctement posés et résolus, et dans lesquelles les grands pionniers de la dialectique étaient aussi peu conscients d'avoir exploré de nouveaux territoires de la dialectique que le Bourgeois Gentilhomme de parler en prose. La philosophie, en revanche, se doit d'aborder les questions principielles, celles qui touchent à la conception du monde, et cela quelles que soient les réponses qui en résultent.

Mais cette différence est elle aussi relative, et dans le même temps, par conséquent, *historiquement* relative. Car dans des conditions socio-historiques déterminées, l'expression d'une vérité purement scientifique, sans qu'elle soit accompagnée d'une quelconque généralisation philosophique, sans que l'on en infère immédiatement des conséquences philosophiques, peut néanmoins faire irruption au cœur des luttes de classes dans le domaine de la conception du monde. Il en a été ainsi, en son temps, de la théorie copernicienne, plus tard du darwinisme, et il en est aujourd'hui ainsi dans le prolongement de ce dernier par Mitchourine et Lyssenko. D'autre part, il y a eu également des tendances philosophiques relativement durables dont le

programme, le cœur méthodique, consistait précisément à se dérober à toute problématique impliquant la conception du monde. (Nous nous contenterons ici d'indiquer brièvement que des dérobades de ce genre impliquent dans tous les cas, naturellement, une prise de position déterminée au sens de la lutte des classes pour la conception du monde, et donc un choix partisan en philosophie. Il en est ainsi des phénomènes les plus représentatifs du type que nous venons d'évoquer, à savoir le néokantisme et le positivisme de la seconde moitié du XIX^e siècle.)

Nous croyons qu'il n'est pas nécessaire de mener plus loin cette analyse générale. On voit déjà clairement que toute forme spécifique de dérobade vis-à-vis d'une problématique philosophique essentielle, qui implique des questions de méthode et de conception du monde, démarche dans laquelle nous avons vu s'inscrire le modèle général de l'irrationalisme, doit se présenter selon des phases diverses de l'évolution sociale, et par conséquent de l'évolution philosophique, sous des formes qualitativement distinctes. Il en résulte immédiatement que même si l'on peut déceler l'irrationalisme ou l'une de ses variantes dans chacune des périodes de crise les plus différentes de formations sociales extrêmement diverses, il ne saurait avoir une histoire continue et cohérente, au sens où l'on pourrait parler d'une histoire du matérialisme ou de la dialectique. Naturellement, l'« autonomie » d'une telle histoire est au plus haut point relative, de la même manière qu'une histoire de la philosophie scientifique et rationnelle ne peut être comprise et exposée que comme une part de l'histoire générale des sociétés, et seulement sur la base de l'histoire de la vie économique et sociale de l'humanité. La remarque de Marx dans *L'Idéologie allemande* : « N'oublions pas que le droit n'a pas davantage que la religion une histoire qui lui soit propre⁽¹¹⁾ » s'applique évidemment aussi à l'histoire de la philosophie.

Avec l'irrationalisme, on a cependant affaire à quelque chose de différent, quelque chose de plus. Il n'est qu'une forme de réaction (aux deux sens du mot, secondaire et rétrograde) au développement dialectique de la pensée humaine. Son histoire est donc dépendante de l'évolution de la science et de la philosophie dans la mesure où il réagit précisément aux nouvelles questions que posent celles-ci en transformant le problème lui-même en réponse, en affirmant que la prétendue impossibilité de principe de lui donner une solution est en elle-même une forme plus haute de compréhension du monde. C'est le caractère essentiel de l'irrationalisme que de styliser ainsi en réponse

la prétendue insolubilité d'un problème, que de prétendre qu'éluder et se soustraire à la réponse, et même prendre la fuite devant elle, permet d'atteindre « vraiment » le réel. L'agnosticisme, lui aussi, esquive toute réponse à des questions de cet ordre. Il se contente d'expliquer qu'elles ne peuvent recevoir de réponse, et affirme plus ou moins clairement qu'elles sont insolubles, au nom d'une prétendue exactitude scientifique en philosophie. (Il va de soi que nous caractérisons ici deux positions extrêmes ; dans les faits, en particulier dans la période impérialiste, on rencontre dans la philosophie toutes les nuances entre l'agnosticisme et l'irrationalisme et la tendance fréquente du premier à déboucher sur le second ; et cela sans même compter que pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons à diverses reprises, la quasi-totalité des irrationalismes modernes s'appuient de manière plus ou moins prononcée sur la théorie de la connaissance de l'agnosticisme.)

Ainsi, chacune des crises sérieuses de la pensée philosophique, en tant que lutte philosophique socialement déterminée entre ce qui naît et ce qui dépérit, met au jour du côté de la réaction des tendances que l'on est en droit de désigner par le mot « irrationalisme ». On peut bien sûr mettre en doute que l'emploi systématique de ce terme soit scientifiquement approprié. Cela pourrait en effet donner l'impression injustifiée qu'il existe réellement une ligne irrationaliste unitaire dans l'histoire de la philosophie, comme l'irrationalisme moderne s'est effectivement efforcé de le faire croire. Par ailleurs, pour des raisons que nous allons exposer tout de suite, l'irrationalisme moderne a des conditions d'existence si particulières, qui proviennent de la spécificité de la production capitaliste, que ce terme générique pourrait très facilement effacer les différences spécifiques, et moderniser indûment des courants de pensée anciens qui n'ont que peu en commun avec ceux du XIX^e siècle. Cette dernière tendance est par ailleurs largement répandue dans l'histoire de la philosophie de la bourgeoisie déclinante : on pense par exemple au Platon « kantien » de Natorp, au Protagoras « disciple de Mach » de Petzold, etc. C'est ainsi que les divers courants de l'irrationalisme moderne ont nivelé l'histoire de la philosophie dans sa totalité, d'Héraclite à Aristote jusqu'à Descartes, Vico et Hegel, en les noyant de l'impénétrable obscurité de la « philosophie de la vie » ou de l'existentialisme.

Mais en quoi la spécificité de l'irrationalisme moderne consiste-t-elle ? Avant tout en ce qu'il est apparu sur le terrain de la production capitaliste et des luttes de classes spécifiques qu'elle entraîne, tout

d'abord celui de la lutte progressiste de la bourgeoisie contre le féodalisme et la monarchie absolue, et plus tard celui de sa résistance réactionnaire contre le prolétariat. Les analyses présentées plus loin montreront concrètement les tournants décisifs qu'ont engendrés les diverses étapes de ces luttes de classes dans l'évolution de l'irrationalisme, dans sa forme comme dans son contenu, déterminant aussi bien les questions qu'il se pose que les réponses qu'il leur donne, et de quelle manière elles ont transformé sa physionomie.

Si nous nous efforçons de résumer l'importance fondamentale de la production capitaliste pour notre problème philosophique, il nous faut tout d'abord souligner une différence capitale entre développement capitaliste et pré-capitaliste : le problème du développement des forces productives. Dans les sociétés esclavagistes, la contradiction entre forces de production et rapports de production se manifeste à ce point décisif de la crise du système par le fait que les forces productives ne cessent de régresser, de s'étioler, et initient de la sorte un processus qui exclut le maintien à long terme du système esclavagiste en tant que fondement de la société. Dans le féodalisme, une contradiction analogue s'exprime déjà sous une forme très différente : au sein de la société féodale, la bourgeoisie, qui ne constitue à l'origine qu'une composante de la formation féodale, développe des forces productives dont la supériorité ne cesse de s'affirmer, et dont le déploiement ininterrompu est finalement voué à provoquer l'effondrement du féodalisme. (Nous ne pouvons ici entrer dans les détails des formes différentes qu'a prises ce processus en Angleterre, en France etc., bien que ce soient précisément ces différences qui ont profondément défini les spécificités des luttes de classes, la particularité de la philosophie en Angleterre, en France, etc.) La croissance des forces productives, avec l'avènement de la production capitaliste, est qualitativement différente de celle qu'avaient connue toutes les formations sociales précédentes. Le rythme de leur déploiement prend lui-même un accent qualitativement nouveau. Ce fait tient à une interaction intime, jusqu'alors inédite, entre le développement de la science et la croissance des forces productives. Le colossal essor des sciences de la nature depuis la Renaissance doit être avant tout attribué à cette interaction. Il en résulte d'une part que l'évolution dans un sens réactionnaire de la bourgeoisie dans les domaines politiques, sociaux, et, ce qui nous intéresse ici particulièrement, idéologiques, commence lors d'une étape historique encore marquée par une puissante progression des forces productives. Naturellement, dans le capitalisme,

l'essor des forces productives est également entravé par les rapports de production. Lénine l'a montré de manière convaincante à propos de l'impérialisme, et ces entraves se manifestaient déjà au stade pré-monopoliste à l'occasion de chacune des crises économiques. Mais les conséquences de cet état de fait sur le capitalisme se limitent à ce que les forces productives ne se déploient pas dans toute la mesure qui correspondrait à leur organisation économique, au stade atteint par la technique, etc., et que des forces productives considérables restent inexploitées (on pense par exemple à l'exploitation industrielle de l'énergie atomique dans le capitalisme). Par ailleurs, il résulte de cette interaction qualitativement renforcée, dans le capitalisme, entre les forces productives et les sciences de la nature, que la bourgeoisie même déclinante est contrainte — c'est sa survie même qui est en jeu — d'autoriser jusqu'à un certain point le développement des sciences de la nature ; à tout le moins, elle y est contrainte par les impératifs techniques de la guerre moderne.

Ce développement économique entraîne inévitablement une transformation du caractère des luttes de classes. Des historiens soviétiques ont récemment attiré l'attention sur le rôle décisif des rébellions d'esclaves et de serfs dans le processus de dissolution de l'économie esclavagiste et du féodalisme. La différence qualitative entre le prolétariat et les classes exploitées qui l'ont précédé n'en est toutefois nullement amoindrie. Nous ne pouvons étudier ici les importantes conséquences de cette situation nouvelle. Nous nous contenterons d'indiquer un aspect qui jouera un rôle décisif dans la suite de nos analyses : le prolétariat est la première classe opprimée de l'histoire universelle en mesure d'opposer à la vision du monde de ses oppresseurs sa propre vision du monde, autonome et supérieure. Comme nous le verrons, l'histoire de la philosophie bourgeoise est entièrement déterminée dans son évolution par les luttes de classes qui sont nées de ce fait, et c'est ainsi qu'il faut voir les raisons du tournant décisif dans l'évolution de l'irrationalisme moderne, selon qu'il s'oppose encore au progrès bourgeois et à la liquidation des vestiges du féodalisme, ou qu'il est déjà, en tant qu'aile réactionnaire radicale de l'idéologie bourgeoise, le soutien de la résistance acharnée de la bourgeoisie réactionnaire sur le terrain de la conception du monde, dont il va parfois jusqu'à assumer la direction.

Ce développement des forces productives liées aux progrès des sciences, de plus en plus intimement au fur et à mesure de ceux-ci, détermine même dans les périodes de déclin une relation de la classe

dominante avec les sciences, en particulier les sciences de la nature, différente de celle qui régnait dans les sociétés de classes précédentes. Dans ces dernières, la contradiction qui naît entre les forces productives et les rapports de production implique nécessairement la fin du progrès des sciences, en premier lieu des sciences de la nature, tandis que dans le capitalisme, ces dernières, même en période de déclin, doivent continuer — naturellement avec de nombreuses restrictions — à progresser dans une certaine mesure. Il va de soi que ces obstacles — que nous venons d'évoquer à propos de l'économie — jouent déjà ici un rôle important. Cette tendance s'exprime encore plus fortement dans l'interaction entre guerre impérialiste et sciences de la nature. D'une part, ce phénomène a donné lieu à des avancées subites dans certaines questions techniques, d'autre part ces tendances aggravent la crise générale de la physique moderne, qu'elles conduisent toujours davantage à l'impasse en tant que science théorique. Nous aurons très prochainement l'occasion de revenir sur cette question décisive de la relation entre science et conception du monde, qui entretiennent une relation synergique dans les périodes ascendantes, tandis qu'elles s'entravent mutuellement dans les périodes de déclin. Quoi qu'il en soit, il résulte de tous ces phénomènes une situation particulière, du point de vue de notre problème, pour la philosophie dans la société bourgeoise : le caractère non scientifique (et pour mieux dire : l'esprit antiscientifique) de la philosophie lorsque à certains points critiques elle se retourne ouvertement contre la raison. Ceci engendre une atmosphère intellectuelle entièrement différente, puisque parallèlement à ces tendances, en interaction avec elles, la conquête de la nature par la science et la technique n'en continue pas moins de progresser constamment, même si c'est à un rythme ralenti, puisque dans le capitalisme déclinant la stagnation ou le recul des forces productives, voire leur dépérissement, ne prennent pas la forme d'un retour forcé à des méthodes de production inférieures. La nouvelle situation qui naît ainsi pour la philosophie et détermine les traits spécifiques de l'irrationalisme moderne est encore exacerbée par la transformation qualitative du savoir scientifique et historique qui ne cesse de croître, par les conséquences philosophiques impossibles à ignorer de cette croissance, et par les répercussions de cette évolution d'ensemble sur la question religieuse.

Ici aussi, l'évolution capitaliste prend une place à part, inédite dans le développement historique. Les crises liées à la disparition de formations sociales s'étaient toujours accompagnées de crises

religieuses. Dans tous ces cas, cependant — y compris la naissance du capitalisme — on avait toujours vu une religion en remplacer une autre. Le fait que la naissance du capitalisme apparaisse comme une crise du christianisme ne change rien à cette situation. La Réforme n'est pas seule à créer une nouvelle religion, même si elle est également chrétienne, l'évolution du christianisme dans la Contre-réforme représente elle aussi un changement qualitatif en comparaison du Moyen Âge.

Cependant, en dépit d'une intolérance et d'une agressivité plus fortes que jamais des différentes Églises, la religion, dans cette période, commence à se voir refoulée, au plan de la conception du monde, sur des positions défensives. Les nouvelles sciences qui se développent pendant la Renaissance, les sciences de la nature en particulier, se distinguent des sciences de tous les stades précédents de l'évolution en ce qu'elles ne sont pas seulement hostiles à la religion dans leurs fondements et leurs conséquences philosophiques (cosmologiques), comme l'était déjà souvent la philosophie de la nature de l'Antiquité, mais que dans leurs recherches particulières, avec leurs résultats exacts, ce sont précisément les fondements de la religion qu'elles sapent. Et cela même lorsque les savants qui effectuent ces découvertes se tiennent, à titre personnel, sur un terrain religieux, et que les conséquences de ces dernières ne sont pas intentionnelles. Si la religion est désormais acculée à une position défensive, c'est qu'elle n'est plus en mesure, comme c'était le cas à l'époque de Thomas d'Aquin, de construire à partir des principes religieux une image du monde qui prétende elle-même saisir et intégrer de manière plausible les principes, la méthode et les résultats des sciences et de la philosophie. Le cardinal Bellarmin s'était déjà vu contraint de prendre une position agnostique vis-à-vis de la théorie copernicienne, c'est-à-dire d'admettre l'héliocentrisme comme une « hypothèse de travail » utile à la pratique scientifique, tout en déniaut à la science toute compétence à affirmer quoi que ce fut sur la véritable (autrement dit : religieuse) réalité. (Cette évolution avait naturellement commencé au Moyen Âge avec la philosophie nominaliste ; l'argumentation nominaliste est un reflet du fait économique, évoqué précédemment, que l'essor de la classe bourgeoise au sein du féodalisme devient à un certain stade un élément de dissolution de ce dernier.)

Nous ne pouvons, même sommairement, exposer ici les phases de cette évolution, ni les crises et les luttes qui l'ont marquée. Il nous faut

nous limiter à quelques remarques de principe. Il faut tout d'abord noter que cette évolution — dès l'époque du nominalisme — en tant que lutte de la nouvelle image du monde, antireligieuse dans ses tendances, contre la vieille religion, commence et se poursuit pendant une longue période sous les traits de la lutte d'une forme religieuse contre une autre, d'un combat interne entre religions. C'est également ce à quoi on assiste dans les révolutions bourgeoises, y compris dans une certaine mesure dans la Révolution française avec le culte robespierriste de « l'Être suprême ». La classe bourgeoise, en tant que telle, s'avère incapable de renoncer radicalement à la conscience religieuse. Lorsque ses idéologues, en premier lieu les grands matérialistes du XVIII^e siècle, étaient mus par la volonté de liquider cette conscience, le niveau atteint par les sciences était insuffisant pour leur permettre de parvenir à une image du monde sur les fondements d'une radicale immanence. Engels écrit à propos de cette période : « C'est un grand honneur pour la philosophie de ce temps qu'elle ne se soit pas laissé induire en erreur par l'état limité des connaissances qu'on avait jusqu'alors sur la nature et qu'elle ait persisté — de Spinoza jusqu'aux grands matérialistes français — à expliquer le monde par lui-même, en laissant à la science de la nature de l'avenir le soin de donner les justifications de détail⁽¹²⁾. »

Cette possibilité d'expliquer le monde à partir de lui-même ne cesse de se renforcer et elle est de nos jours sur le point de s'accomplir avec l'approche de plus en plus précise de nos moyens de connaissance des transitions concrètes entre nature inorganique et nature organique. Les hypothèses astronomiques de Kant-Laplace, les découvertes en géologie, le darwinisme, les analyses par Morgan des sociétés primitives, la théorie d'Engels sur le rôle du travail dans l'hominisation du singe, la théorie de Pavlov des réflexes conditionnés et inconditionnés et du second système de signalisation, les prolongements du darwinisme par Lyssenko et Mitchourine, l'étude des origines de la vie par Oparine et Lepechinskaïa, marquent parmi d'autres des étapes importantes sur cette voie. Toutefois, plus la société bourgeoise se développe, plus la bourgeoisie se borne à défendre son pouvoir contre le prolétariat, plus elle devient une classe réactionnaire, et plus il devient rare que des savants et des philosophes bourgeois se montrent disposés à tirer les conséquences philosophiques des faits que la science a déjà établis à profusion ; la philosophie bourgeoise se tourne d'autant plus volontiers vers des solutions irrationnelles que l'évolution s'approche du point où se fait jour l'exigence d'un pas supplémentaire dans l'explication immanente

du monde, dans son interprétation à partir de lui-même, dans une compréhension rationnelle de la dialectique de son mouvement propre.

Des crises de ce genre ne sont bien entendu nullement limitées à leur dimension scientifique, bien au contraire. L'aggravation d'une crise scientifique, la contrainte soit de continuer à progresser grâce à la dialectique, soit d'avoir recours à une fuite dans l'irrationalisme, coïncide presque toujours avec de grandes crises sociales, ce qui ne doit rien au hasard. Car tandis que l'évolution des sciences de la nature est essentiellement déterminée par la production matérielle, les conséquences philosophiques, nées des nouvelles interrogations et des réponses qui leur sont données, des nouveaux problèmes et des tentatives de solutions dans ces sciences, dépendent pour leur part dans une très large mesure des luttes de classes de la période en cause. La décision sur le fait que les généralisations qu'opère la philosophie à partir des sciences de la nature constituent un progrès dans la méthode et la vision du monde, ou font au contraire obstacle au progrès, en d'autres termes l'*attitude partisane* en philosophie a son origine, consciente ou non, dans la position de ses représentants dans la lutte des classes de la période concernée.

Cette remarque s'applique *a fortiori* à la relation entre la philosophie et les sciences sociales, en premier lieu l'économie et l'histoire. Ici, la relation entre l'orientation — progressiste ou rétrograde — des positions philosophiques avec les luttes de classes du présent se fait encore plus étroite, plus intime. Cette relation apparaît en toute clarté chez Hegel. Bien que nombre de philosophes importants ne se soient que peu exprimés directement sur les questions économiques et socio-historiques de leur temps, il n'en est pas moins aisé de mettre en évidence chez eux le lien qui unit leur position sur la théorie de la connaissance et leurs positions sur les questions socio-historiques et économiques.

Cette concrétisation, encore maintenue à un plan très général, de l'examen des racines philosophiques de l'irrationalisme telle que nous l'avons esquissé initialement, suffit à montrer la vanité de cette recherche d'ancêtres à laquelle se livrent avec tant d'ardeur les représentants modernes de cette orientation. La tendance fondamentale de la philosophie, du XVI^e siècle jusqu'à la première moitié du XIX^e avait été dans son ensemble une vigoureuse marche en avant, une impulsion irrésistible vers la conquête intellectuelle de l'ensemble de la réalité, celle de la nature comme celle de la société.

L'impétueux développement des sciences, l'élargissement de la perspective jusqu'à une vue d'ensemble des phénomènes de ces deux domaines met constamment au jour des problèmes dialectiques. Et bien que cette période, avant tout en raison de ce développement scientifique, soit dominée jusqu'aux débuts de la philosophie classique allemande par la pensée métaphysique, on voit apparaître dans tous les domaines des dialecticiens considérables, même si leur démarche n'est souvent que spontanée, on voit les sciences poser et résoudre des problèmes dialectiques, souvent sans que cela s'accompagne d'une conscience philosophique. Il est même fréquent que des penseurs soutenant une conception de la théorie de la connaissance essentiellement métaphysique secouent ces chaînes et découvrent des territoires inexplorés à l'occasion de problèmes concrets. Engels décrit très justement cette situation : « La philosophie moderne [...] bien que la dialectique y eût aussi de brillants représentants (par exemple Descartes et Spinoza) s'était de plus en plus embourbée, surtout sous l'influence anglaise, dans le mode de pensée dit métaphysique, qui domine aussi presque sans exception les Français du XVIII^e siècle, du moins dans leurs œuvres spécialement philosophiques. En dehors de la philosophie proprement dite, ils étaient néanmoins en mesure de produire des chefs-d'œuvre de dialectique : nous rappellerons seulement *Le Neveu de Rameau* de Diderot et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau⁽¹³⁾. »

L'antagonisme principal, dans cette période comme dans les autres, est celui qui oppose le matérialisme et l'idéalisme. Après une période de préparation au Moyen Âge, le matérialisme (souvent en empruntant des formes mystiques et religieuses) livre sa première grande bataille publique contre l'idéalisme dans les discussions à propos des *Méditations métaphysiques*, lors desquelles les matérialistes les plus importants, Gassendi et Hobbes, s'élèvent contre Descartes. Il est inutile de préciser ici davantage à quel point Spinoza contribue à renforcer cette tendance. Le XVIII^e siècle constitue, en France en particulier, l'apogée du matérialisme métaphysique dans la période de D'Holbach, Helvétius et Diderot. Et il faut ici se garder d'oublier que la philosophie anglaise, quoique son courant dominant (celui de Berkeley et Hume, qui se rattache aux ambivalences de Locke) soit marqué d'un idéalisme agnostique, en raison des compromis idéologiques de la « Glorieuse Révolution », a constamment vu apparaître d'importants et influents penseurs matérialistes ou inclinant vers le matérialisme. Le recours fréquent aux paraboles bien connues, qui prennent les formes les plus diverses, et qui sont vouées à

dénoncer l'illusion idéaliste et humaniste du libre arbitre, montre à quel point était forte la conviction que la pensée est déterminée par l'être, même chez des penseurs qui ne se réclament pas du matérialisme ; on ne pense pas seulement à l'image de la pierre que l'on jette de Spinoza ou à la girouette de Bayle, mais aussi à celle des aimants de Leibniz.

Il va de soi que l'opposition religieuse et réactionnaire contre cette poussée du matérialisme, contre cette tendance vers une cosmologie et une anthropologie purement immanentes, contre la possibilité d'une société fonctionnant sans au-delà et sans morale chrétienne transcendante (la société des athées de Bayle, le vice considéré comme le fondement du progrès social chez Mandeville, etc.) prit la forme de violentes polémiques. Il est tout aussi évident que lors de ces polémiques surgissent nécessairement de nombreuses idées appelées à jouer plus tard un rôle considérable dans l'irrationalisme moderne, en particulier lorsque les penseurs qui le représentent sont déjà plus ou moins convaincus que les arguments théologiques conventionnels sont désormais impuissants, au moins du point de vue méthodologique, à s'opposer efficacement au matérialisme, et qu'il est donc nécessaire de défendre l'image du monde concrète de la religion chrétienne et ses contenus à l'aide d'une méthode « plus moderne », « plus philosophique », et donc plus proche de l'irrationalisme.

On peut de ce point de vue considérer certaines figures de cette étape de l'évolution, comme Pascal dans sa relation avec le cartésianisme, ou F. H. Jacobi dans sa relation vis-à-vis des Lumières et de la philosophie classique allemande, comme des précurseurs de l'irrationalisme moderne. On voit clairement chez tous deux une réaction d'effroi face aux progrès sociaux et scientifiques qu'impose le rythme de l'évolution de leur période, contre lesquels ils adoptent, Pascal en particulier, une sorte d'opposition romantique, en soumettant ses résultats à une critique de droite.

Pascal illustre parfaitement l'ambivalence de cette critique. Il donne une description critique subtile et pénétrante de la société de la noblesse de cour, des conséquences morales nihilistes qui résultent inévitablement de la dissolution qui s'y dessine nettement. Ses descriptions coïncident fréquemment avec celles de La Rochefoucauld ou de La Bruyère. Mais tandis que ces derniers se confrontent hardiment aux problèmes moraux qu'ils voient naître, Pascal n'utilise leur description qu'en vue d'un pathos d'époque dont il fait un tremplin pour le *salto mortale* dans la religion. Tandis que La

Roche foucauld et La Bruyère, même si ce n'est que sous la forme d'aphorismes ou de descriptions commentées, parviennent à s'approcher de très près d'une dialectique de la morale dans la société capitaliste naissante, les contradictions, chez Pascal, apparaissent d'emblée comme impossibles à résoudre par l'être humain sans un recours à la transcendance ; elles se présentent comme les signes d'une déréliction et d'une solitude désespérées et irrémédiables de l'homme livré à lui-même dans un monde que Dieu a abandonné. Et cela n'a rien d'un hasard si Pascal, dans ses descriptions et ses analyses de l'ennui mortel et incurable, ce mal du siècle des classes dirigeantes, est souvent très proche de Schopenhauer.

Cette description philosophique de la déréliction, qui est le lien principal avec la philosophie irrationaliste des époques suivantes, est aussi le fondement de ses réflexions sur les relations de l'homme avec la nature. Pascal, mathématicien inventif et de premier plan, tire de la vision « géométrique » de la nature qui commence à s'imposer des conséquences philosophiques diamétralement opposées — abstraction faite de toutes les autres différences — à celles de Descartes, Spinoza ou Hobbes. Ceux-ci aperçoivent ici un champ illimité de possibilités qui s'ouvrent à l'homme dans la maîtrise intellectuelle et la conquête pratique de la nature. Pascal, à l'opposé, ne voit là que la métamorphose d'un cosmos jusqu'ici peuplé de représentations anthropomorphiques, mythiques et religieuses, en un infini inhumain et vide, totalement étranger à l'homme. L'homme y est perdu, égaré dans cette parcelle infinitésimale de l'univers où l'ont relégué les sciences de la nature ; il est désarmé face aux énigmes insolubles de deux abîmes : l'infiniment petit et l'infiniment grand. Seule l'expérience religieuse, les vérités du cœur (celles du christianisme) peuvent rendre à sa vie un sens et une direction. Pascal voit donc aussi bien les conséquences déshumanisantes du capitalisme qui prend son essor — encore sous les formes de l'absolutisme féodal — que les répercussions méthodologiques progressistes inévitables des nouvelles sciences de la nature qui dissipent l'anthropomorphisme de l'image du monde précédente, de même que la philosophie qui naît sur leur terrain. Il voit clairement les problèmes, mais il fait volte-face là même où ses grands contemporains avancent dans le sens de la dialectique, ou tout au moins s'y efforcent.

C'est cette volte-face, cette retraite immédiate face aux nouveaux problèmes qui se posent, qui relie Pascal à l'irrationalisme moderne. Par ailleurs, ce qui le distingue de celui-ci est qu'il est, du point de vue

des contenus, lié de manière incomparablement plus étroite à la religion positive dogmatique. Le contenu véritable de sa philosophie, le but véritable de cette élimination des germes de dialectique au profit de paradoxes désespérés, par principe insolubles, et qui lui imposent le *salto mortale* dans la religion, est précisément le christianisme dogmatique, même si c'est sous la forme post-réformée du jansénisme. C'est ainsi moins par les contenus qu'il entérine que par sa méthode, par une phénoménologie de l'expérience religieuse désespérée présentée sous forme aphoristique, que l'on fait de Pascal un aïeul de l'irrationalisme moderne. Il n'en est toutefois un authentique précurseur que dans cette mesure limitée. Sa phénoménologie du désespoir, à bien des égards « moderne », avec son aspiration vers un accomplissement religieux, l'amène comme nous venons de le montrer à une profession de foi chrétienne ; mais son adhésion à la « rationalité » des dogmes lui fait justement emprunter des voies totalement étrangères à l'irrationalisme moderne. Par ailleurs, il est supposé, comme on l'a souvent souligné, être en cela très proche de Kierkegaard. Les analyses des positions et des méthodes de ce dernier montreront cependant que l'écart historique de presque deux siècles amène une transformation qualitative : chez Kierkegaard, la phénoménologie du désespoir domine à un point tel que la tendance vers l'accomplissement religieux et le dépassement du désespoir, à l'encontre des intentions de l'auteur, modifie de manière décisive l'objet de ses aspirations religieuses, désintègre les contenus religieux au point que les tendances chrétiennes ne sont plus que l'objet d'options ou de postulats, ce qui rapproche l'ensemble de sa philosophie d'un athéisme religieux ou d'un nihilisme existentialiste. Tout cela est naturellement déjà contenu en germe chez Pascal, mais justement seulement en germe.

Chez Friedrich Heinrich Jacobi, le contemporain de l'*Aufklärung* et du classicisme allemand, on voit tout d'abord s'affirmer beaucoup plus nettement la résistance contre le matérialisme et l'athéisme ; cependant, son expérience religieuse est encore davantage vidée d'un contenu positif. Il ne reste plus chez lui que la tentative de sauvegarder une forme abstraite, indéfinie de la religion en général. De ce fait, Jacobi est à la fois proche et éloigné de l'irrationalisme moderne. Sa proximité avec ce dernier tient à ce qu'il oppose de la manière la plus radicale l'intuition (qui porte chez lui le nom de « savoir immédiat ») à la connaissance conceptuelle, à la pensée discursive, c'est-à-dire métaphysique, et ne concède à celle-ci qu'un rôle pratique, pragmatique, réservant ainsi l'accession à la véritable

réalité à la seule expérience religieuse. (On aperçoit déjà ici, sous une forme très abstraite, certains contours de l'irrationalisme moderne ; on retrouve la même dualité sous une forme beaucoup plus développée chez Bergson, par exemple.) Jacobi est toutefois éloigné de l'irrationalisme moderne dans la mesure où le saut qu'il accomplit vers la religion ne mène qu'à l'idée d'un Dieu abstrait et indéfini. Jacobi se situe ainsi, en toute indétermination, à l'orée de cette problématique à laquelle l'irrationalisme moderne s'efforcera de répondre par des mythes : à savoir une conscience toujours plus nette, même si elle est rarement avouée, du *nihil* que constitue cette expérience d'une prétendue recherche de la substance authentique, qui s'écarte intuitivement de la dialectique. La doctrine du « savoir immédiat » de Jacobi est en proie aux mêmes illusions que le théisme de l'*Aufklärung* allemande. On y voit, d'une part, une tentative pour concilier la conception mécaniste qui régnait à l'époque dans les sciences de la nature, celle d'une « impulsion première » avec un Dieu qui se voit ainsi chargé, pour ainsi dire, de remonter la pendule de l'univers. Jacobi s'oppose sans doute avec véhémence aux représentants allemands de cette conception (Mendelssohn, par exemple), mais il n'est en mesure d'opposer à leur Dieu de l'entendement abstrait, impuissant et vidé de toute substance, que son Dieu de l'intuition pure, tout aussi privé de contenu. Hegel décrit parfaitement cet aspect de la conception du monde de Jacobi : « Enfin le savoir immédiat de Dieu doit seulement s'étendre jusqu'à affirmer *que* Dieu est, non pas *ce que* Dieu est ; car cette dernière affirmation serait une connaissance et conduirait à un savoir médiatisé. Par là, Dieu, en tant qu'objet de la religion, est expressément borné au *Dieu en général*, au supra-sensible indéterminé, et la religion est, en son contenu, réduite à son minimum⁽¹⁴⁾. » Par ailleurs, Jacobi partage avec les autres représentants de l'*Aufklärung* allemande l'opposition philosophique envers ces importants penseurs du XVII^e et du XVIII^e siècles qui s'efforcent de dépasser le stade atteint par les sciences de la nature en dessinant les contours d'une image du monde cohérente, celle d'un monde animé par la dialectique et fondé sur le mouvement propre des choses elles-mêmes (Spinoza, Leibniz, les matérialistes français).

Il en résulte chez Jacobi que si les tendances dialectiques de ses contemporains (Hamann, Herder, Goethe) sont pour lui incompréhensibles, il n'en refuse pas moins les penseurs pseudo-rationalistes des Lumières allemandes qui se rattachent à la métaphysique d'école de Wolff ; plus tard, il critiquera la philosophie classique allemande du même point de vue qu'il avait adopté envers

les grandes figures des XVII^e et XVIII^e siècles. Il ne sera même pas en mesure de saluer la tendance irrationaliste qui se fait jour chez Schelling comme une doctrine alliée, et au contraire s'en prend à elle avec les mêmes arguments qu'il avait fait valoir contre Spinoza.

C'est pourquoi, en dépit de tous les traits communs, Jacobi n'est pas non plus un représentant authentique de l'irrationalisme moderne. Il ne fait que s'en rapprocher plus étroitement que tous ses contemporains, et cela d'un double point de vue. En premier lieu, en ce qu'il proclame que l'intuition la plus pure et la plus abstraite est l'unique méthode philosophique véritable, et cela avec une franchise et une sincérité dont seront dépourvus les irrationalistes plus tardifs. Il constate en effet que l'argumentation d'un Spinoza, par exemple, est irréfutable, et qu'elle mène par conséquent irrésistiblement à l'athéisme. C'est ainsi qu'il déclare dans son célèbre dialogue avec Lessing : « Spinoza me plaît assez ; mais c'est cependant un bien mauvais salut que nous trouvons en son nom⁽¹⁵⁾. » Cette position de Jacobi l'apparente dans une certaine mesure avec les débuts de l'irrationalisme moderne. Car plus les antagonismes sociaux s'exacerbent, plus la situation de la conception du monde religieuse est mise en péril, et plus grand se fait l'acharnement des irrationalistes à nier toute possibilité d'une connaissance rationnelle de la réalité. Cette tendance commence dès Schopenhauer.

C'est pourquoi Jacobi cherche la voie du « savoir immédiat », dont il dit, dans la même conversation : « Sa fin ultime, c'est ce qui ne se laisse pas expliquer : l'indissoluble, l'immédiat, le simple⁽¹⁶⁾. » Mais c'est la méthodologie tout entière de la connaissance philosophique qui se voit ainsi orientée sur la voie du pur subjectivisme. Aux yeux de Jacobi, ce n'est pas l'étude du monde objectif, ce n'est plus l'essence intrinsèque des objets eux-mêmes qui déterminent la méthode philosophique, mais c'est l'attitude subjective du penseur (l'argumentation conceptuelle ou bien la connaissance immédiate, l'intuition) qui détermine la vérité ou la fausseté de son objet philosophique. C'est pourquoi, dès ses premiers écrits polémiques, Hegel a mis en parallèle la philosophie de Jacobi avec l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte. Toutefois, tandis que ces derniers s'efforcent d'élaborer une méthode de connaissance philosophique objective à partir de leur point de vue idéaliste, Jacobi se réclame ouvertement d'un subjectivisme extrême.

Et cela non seulement dans le domaine de la théorie de la connaissance, mais aussi dans celui de l'éthique. Jacobi exprime en

toute clarté son point de vue sur ce thème par opposition à celui de Fichte. Il déclare ainsi : « Oui, je suis l'athée et le sans-Dieu, qui contrairement à la volonté qui ne veut rien, veut mentir, comme mentait Desdémone agonisante ; qui veut mentir et tromper comme Pylade se faisant passer pour Oreste ; qui veut assassiner, comme Timoléon, violer la loi et parjurer comme Epaminondas et Jean de Wit ; mettre fin à ses jours, comme Othon, et piller des temples comme David — et arracher des épis en plein sabbat, ne serait-ce que parce que j'ai faim et que la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. Je suis ce sans-Dieu et je me moque de la philosophie qui me traite d'impie, elle et son être suprême : car je sais, de la certitude la plus sacrée qui m'habite, que le *privilegium aggratiandi* pour de tels crimes, à l'encontre de la lettre de la raison absolue et universelle, est le véritable droit de majesté de l'homme, le sceau de sa dignité et son essence divine⁽¹⁷⁾. » Pour concrétiser historiquement notre propos, il faut noter que Jacobi, d'une part, attire à juste titre l'attention sur certaines faiblesses essentielles de l'idéalisme subjectif de Fichte, sur « la volonté qui ne veut rien », sur l'universalité abstraite de son éthique, mais que par ailleurs ses propres exigences éthiques ne contiennent qu'une divinisation de soi dénuée de principes, rien d'autre que les rodomontades subjectivistes de l'individu bourgeois et sa prétention à être une « exception ». C'est pourquoi il ne désire nullement abroger la loi universelle, mais seulement garantir à l'individu bourgeois son statut d'exception (*privilegium aggratiandi*) : le privilège aristocratique pour l'intellectuel bourgeois de constituer une exception à la loi générale, tout au moins en imagination, puisque Jacobi ne songe naturellement pas un instant à commettre réellement les crimes qu'il énumère.

Jacobi transforme ainsi les problèmes de la théorie de la connaissance et de l'éthique en problèmes subjectifs et psychologiques. Puisque l'un des traits les plus caractéristiques de l'irrationalisme moderne (en premier lieu la prétendue « phénoménologie ») consiste à brouiller les frontières entre théorie de la connaissance et psychologie, il est intéressant de remarquer que cette tendance apparaît déjà chez Jacobi sans le moindre voile, et que c'est de ce point de vue que Hegel critique cette forme de la connaissance immédiate : « À cet égard, il faut indiquer qu'il relève des expériences les plus communes, que des vérités dont on sait très bien qu'elles sont un résultat des considérations les plus compliquées, au plus haut point médiatisées, se présentent *immédiatement* à la conscience de celui à qui une telle connaissance est devenue familière

[...] L'aisance à laquelle nous sommes parvenus dans un genre quelconque de savoir et aussi d'art, de savoir-faire technique, consiste précisément dans le fait d'avoir de telles connaissances, de tels modes de l'activité, lorsque le cas se présente, *immédiatement* dans sa conscience, et même dans une activité se dirigeant vers le dehors, ainsi que dans ses membres. Dans tous ces cas, non seulement l'immédiateté du savoir n'exclut pas sa médiation, mais elles sont tellement liées que le savoir immédiat, lui-même, est un produit et un résultat du savoir médiatisé⁽¹⁸⁾. » Hegel dévoile ici de manière pénétrante et sobre l'illusion qui pense trouver grâce à l'immédiateté quelque chose de nouveau et non médiatisé, et livre ainsi une critique qui n'est pas seulement valable pour Jacobi, mais aussi pour toutes les théories de l'intuition suivantes.

Un autre aspect important est que chez Jacobi, le « savoir immédiat » n'est pas seulement destiné à échapper à l'athéisme qui résulte des réflexions des grands penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles, mais qu'il naît aussi en tant que réaction de défense contre le matérialisme. Dans le dialogue extraordinairement intéressant entre Jacobi et Lessing que nous citons plus haut, et qui contient en réalité la totalité de sa philosophie, Jacobi mentionne expressément ce danger, ici encore par opposition à de nombreux irrationalistes de périodes plus tardives, qui se complaisent à obscurcir le problème en affectant de proposer des théories pseudo-matérialistes, des tentatives d'indiquer « une troisième voie » de la philosophie au-delà de l'opposition entre matérialisme et idéalisme. Dans ce dialogue, Jacobi caractérise le matérialisme de la manière suivante : « La pensée n'est pas la source de la substance, mais la substance celle de la pensée. De sorte qu'il faut admettre avant la pensée, comme étant premier, quelque chose qui ne pense pas, quelque chose qui doit être conçu comme le primordial [...] C'est pourquoi, Leibniz a, non sans honnêteté, appelé les âmes des *automates spirituels*⁽¹⁹⁾. » Cette remarque sur Leibniz s'applique naturellement *a fortiori* à Spinoza.

L'irrationalisme de Jacobi naît ainsi à la veille de la grande crise idéologique qui engendrera les formes modernes de l'irrationalisme, comme une sorte de compendium réactionnaire des luttes intellectuelles des XVII^e et XVIII^e siècles ; comme la proclamation officielle de la faillite de l'idéalisme, comme une déclaration que même le déni de la raison, même la retraite dans la vacuité et le non-sens, dans les paradoxes vides, dans un nihilisme caché sous un travesti religieux, n'offrent que l'illusion d'une résistance face à la

philosophie matérialiste. Certains contemporains de Jacobi avaient déjà identifié cette tendance au nihilisme. Dans le dialogue retranscrit par Jacobi lui-même, Lessing déclare qu'il considère Jacobi comme un « parfait sceptique » dont la philosophie doit « tourner le dos à toute philosophie(20) ». Et le jeune Friedrich Schlegel, dans sa période de républicanisme radical, critique la philosophie de Jacobi, non seulement parce qu'elle est vouée à « s'achever dans l'incroyance et le désespoir ou bien dans la superstition et le fanatisme(21) », mais également pour son immoralité. Il écrit ainsi à propos des écrits de Jacobi : « En eux vit, respire et s'épanouit l'esprit pernicieux d'une débauche spirituelle, d'une complète démesure qui en dépit de ses nobles origines anéantit toutes les règles de la justice et de la moralité. Ses objets varient, mais seule l'idolâtrie persiste. Toute débauche de luxe aboutit à un esclavage, même si c'est dans la jouissance de l'amour le plus pur de l'être le plus sacré. C'est le cas ici, et est-il pire esclavage que l'esclavage mystique(22) ? » Que Friedrich Schlegel ait lui-même plus tard versé dans l'irrationalisme mystique n'ôte rien à la pertinence de cette critique.

C'est par sa dénonciation de Spinoza (et avec lui de Lessing et par la suite de la philosophie classique allemande dans son ensemble) comme athée que l'intervention de Jacobi aura le plus fort retentissement. Tout d'abord, il procure ainsi naturellement une arme à la réaction. La philosophie de Spinoza est en effet dans sa ligne essentielle une épine au flanc de la réaction puisqu'elle professe la dialectique. L'accusation d'athéisme pouvait donc être un moyen efficace de la réprimer (Fichte fut effectivement contraint de démissionner de sa chaire d'Iéna sous l'accusation d'athéisme, qui n'émanait naturellement pas directement de Jacobi). Du point de vue de la philosophie de l'histoire, ce constat fortement mis en relief par Jacobi n'est pourtant pas sans importance : il représente une prise de conscience de l'incompatibilité de principe d'une philosophie rigoureusement conduite et de la religion, et met ce thème à l'ordre du jour. Et cela de telle manière que la philosophie progressiste, stigmatisée comme nécessairement athée, ne se voit plus seulement opposer une philosophie chrétienne ou tout du moins respectueuse à l'égard du christianisme, mais un pur intuitionnisme, un irrationalisme sans phrase, une récusation de la pensée philosophique discursive et de la pensée rationnelle en général.

Les répercussions de cette alternative abrupte ne sont pas immédiates. Herder et Goethe, qui se tiennent, dans la querelle à

propos de Spinoza, du côté de ce dernier (et de Lessing) et contre Jacobi, persistent à l'interpréter comme un panthéisme et refusent les imputations d'athéisme de Jacobi. Même la philosophie de la nature du jeune Schelling et ses partisans, même la philosophie de Hegel — même si, en dépit de leurs protestations répétées, ils se voient taxés d'athéisme, Schelling par Jacobi lui-même, et plus tard Hegel par la réaction romantique — ne vont dans cette question pas au-delà de leur propre interprétation de Spinoza, et reculent même par rapport à cette dernière. Il ne faut pas voir là uniquement les effets d'une « diplomatie » à l'égard du pouvoir clérical qu'exigeait l'époque, même si ce motif joue fréquemment un rôle non négligeable, y compris dans la philosophie classique allemande. Le problème principal est toutefois qu'en raison de l'inachèvement et de l'inconséquence inévitables de la dialectique idéaliste, il est impossible de surmonter complètement les vestiges théologiques qui grèvent cette philosophie. Feuerbach écrit donc à juste titre : « Le panthéisme est l'athéisme théologique, le matérialisme théologique, la négation de la théologie mais sur le terrain même de la théologie ; car il fait de la matière, de la négation de Dieu, un prédicat ou un attribut de la divinité⁽²³⁾. » Et dans le même contexte, il établit un parallèle entre Hegel et Spinoza : « La philosophie de l'identité ne se distinguait donc du spinozisme qu'en ce qu'elle animait la substance morte, inanimée, en lui insufflant l'esprit de l'idéalisme. Hegel, en particulier, fait de l'activité propre, de la puissance d'autodétermination, de la conscience de soi un attribut de la substance. La phrase paradoxale de Hegel selon laquelle “la conscience que l'on a de Dieu est la conscience que Dieu a de lui-même” repose sur les mêmes fondements que la formule paradoxale de Spinoza : “l'étendue ou la matière est un attribut de la substance” et ne signifie rien d'autre que : la conscience de soi est un attribut de la substance, c'est-à-dire de Dieu, autrement dit Dieu, c'est Moi⁽²⁴⁾. » Il en résulte une ambivalence objective dans la méthodologie philosophique qui trouve son apogée dans la philosophie de Hegel. Feuerbach dit à juste titre de la philosophie spéculative qu'elle est à la fois « théisme et athéisme⁽²⁵⁾ ».

Cette particularité de l'évolution de la philosophie allemande que l'on peut par ailleurs retracer — avec les plus fortes variations, l'émergence et la disparition des différents motifs — chez les penseurs les plus importants de Descartes jusqu'à Hegel, mérite d'être mise en relief, puisque c'est précisément dans de telles faiblesses que l'irrationalisme moderne cherche et prétend trouver des points de contact, afin d'étiqueter *a posteriori* comme irrationalistes de grands

penseurs du passé dont l'influence, pour l'essentiel, était diamétralement opposée à l'irrationalisme, et qui avaient même soumis les tendances qu'ils voyaient apparaître dans ce sens à une implacable critique, afin de les faire figurer dans son imaginaire galerie d'ancêtres. (Nous verrons dans le chapitre sur le néo-hégélianisme que Hegel lui-même n'a pas échappé à ce sort.) Avoir clairement identifié cette ambivalence dans les œuvres de grands idéalistes, et dont seuls naturellement les matérialistes les plus éminents pouvaient être exempts, nous autorise, au lieu de nous limiter à un plan terminologique ou de nous appuyer sur des formulations isolées et qui, sorties de leur contexte et de l'intention générale de la philosophie dont elles font part, pourraient rendre un son quelque peu irrationaliste, à diriger notre attention sur leur orientation fondamentale.

Si cette question nous importe, c'est que des efforts démesurés ont été déployés pour faire de Vico ou de Hamann, de Rousseau ou de Herder des irrationalistes. Du point de vue d'une « histoire de l'esprit » forgée par l'idéalisme, il n'est évidemment pas difficile de placer ces penseurs dans le voisinage immédiat de l'irrationalisme. Ils s'opposaient en effet avec la plus grande rigueur, à commencer par la polémique de Vico contre Descartes, aux courants contemporains que l'on désigne généralement (mais de manière très inappropriée et au plus haut point abstraite) comme rationalistes. Et si l'on se contente d'élaborer ainsi, de cette manière superficielle, abstraite et formelle, un contraste entre rationnel et irrationnel, ces penseurs prennent « d'eux-mêmes » place du côté de l'irrationalisme, comme cela a été en particulier le cas de Rousseau et de Hamann bien avant que ne s'impose la grande vogue de l'irrationalisme. (L'image d'un Rousseau « romantique irrationaliste » est un produit de la polémique contre la Révolution française.)

Si l'on considère en revanche, ainsi que nous nous efforçons de le faire, l'irrationalisme sous le jour concret des luttes idéologiques de la période concernée, en tant que moment et prise de position dans la lutte constante entre l'ancien et le nouveau, entre progrès et régression dans l'histoire concrète, qui renaît constamment de la lutte des classes, il en résulte nécessairement un éclairage tout différent, une image tout autre, qui se rapproche davantage de la vérité. Car on s'aperçoit alors que ce sont précisément les penseurs que nous venons de citer, dans une époque dont la tendance dominante était la maîtrise intellectuelle des phénomènes mécaniques de la nature, assortie,

conformément à ce programme, d'une pensée métaphysique, qui s'efforçaient, à l'encontre de cette dernière orientation, d'imposer de haute lutte le droit de la pensée philosophique à s'appliquer à un monde en changement permanent et conçu historiquement dans sa permanente évolution. Lorsque nous évoquons cette dimension historique, notre lecteur ne doit bien entendu pas limiter son horizon à la théorie bourgeoise décadente qui conçoit d'emblée l'histoire comme une série d'événements « uniques » et « singuliers » qui échapperaient à toute loi et qui serait donc ainsi irrationnelle « par nature ». Comme nous le montrerons bientôt, cette conception de l'histoire est née comme arme de l'opposition réactionnaire et légitimiste contre la Révolution française, que la théorie et la pratique de la science historique bourgeoise se sont ensuite appropriée (Ranke, Rickert) selon le degré de transformation en un sens réactionnaire de la classe bourgeoise elle-même.

Les penseurs qui nous occupent ici n'ont rigoureusement rien de commun avec ces tendances. Quelles que soient les différences de leurs conceptions du monde, de leurs dons personnels (et ce même si Goethe, lorsqu'il fit la connaissance de Vico à l'occasion de son voyage en Italie, s'est involontairement rappelé Hamann, l'inspirateur de sa jeunesse en Allemagne), ils partagent tous la même aspiration : explorer les lois du déroulement historique, du progrès socio-historique, découvrir la raison dans l'histoire, cette raison immanente à l'œuvre dans l'histoire humaine, la raison du mouvement propre de l'histoire universelle, et de la conceptualiser. Cette impulsion amena ces penseurs à se confronter à des problèmes dialectiques à une époque où les fondements de ces lois n'avaient fait l'objet d'aucun examen (que l'on pense à la situation de l'étude de la préhistoire), et dans laquelle les courants intellectuels dominants ne se souciaient nullement d'élaborer l'arsenal conceptuel et méthodologique nécessaire pour maîtriser ces problèmes ; on peut même dire que les orientations théoriques dominantes dans la théorie de la connaissance (la géométrie comme modèle de la théorie de la connaissance) ne pouvaient que faire obstacle au développement dans cette direction.

C'est ainsi que cette quête de la raison immanente au mouvement propre de la société et de l'histoire va nécessairement à contre-courant de la théorie de la connaissance dominante, qu'elle est sur ce terrain une recherche, souvent à l'aveugle et souvent seulement éclairée d'images prémonitoires, des catégories dialectiques susceptibles d'exprimer de manière adéquate les lois de l'évolution historique et

sociale. À titre d'exemple, la méfiance du jeune Goethe envers le rationalisme contemporain — il est tout à fait significatif qu'il évoque constamment Spinoza à ce propos — provient justement de ce qu'il n'a cessé de chercher, longtemps de manière purement instinctive, les catégories dialectiques dans l'évolution des êtres vivants et dans la conception historique de la nature. C'est pour cette raison que tout au long de la période impérialiste, les représentants du vitalisme irrationaliste n'ont cessé de revendiquer Goethe comme un de leurs ancêtres et de le célébrer comme tel, tandis qu'en réalité Goethe, à partir de ses tentatives de jeunesse à la méthodologie tâtonnante et en passant par une phase d'empirisme radical est finalement devenu un partisan franc-tireur de la philosophie classique allemande, et en particulier de sa dialectique. Il faut encore noter ici que les réserves de Goethe à l'égard des grands philosophes contemporains sont en partie dues à ce qu'il était beaucoup plus proche que ceux-ci du matérialisme (et il importe peu ici qu'il ait baptisé son matérialisme, jamais mené à terme, hylozoïsme ou autrement) et en partie à son refus rigoureux de laisser les résultats de ses propres recherches prisonniers du carcan d'un système idéaliste.

L'exemple de Goethe illustre parfaitement ce qui est en cause ici : ce qui nous importe, c'est l'adversaire d'une extension universelle du système de Linné, le partisan et l'allié de Geoffroy Saint-Hilaire contre Cuvier, le précurseur de Darwin, et non quelques formules isolées, voire même telle ou telle étude de laquelle on pourrait extraire, par la grâce d'une interprétation antihistorique à la manière des « sciences de l'esprit », un contenu irrationaliste, quitte à l'inventer si nécessaire.

Il importe finalement assez peu que chez Goethe, ce soit l'histoire de la nature, chez Vico, Rousseau ou Herder, ce soit l'historicité des événements sociaux qui soient au cœur de l'intérêt, enfin que chez la plupart de ces auteurs, Dieu joue un rôle beaucoup plus positif que chez Goethe. Nous évoquerons seulement à titre d'exemple la fonction historique de la « Providence » chez Vico. Vico la définit comme un esprit qui « engendre à partir des passions des hommes (qui ne s'attacheraient sinon qu'à leurs intérêts propres et vivraient comme les bêtes sauvages dans la nature) les sociétés civiles grâce auxquelles ils peuvent vivre dans une communauté humaine ». Et l'on croit entendre Hegel lorsque Vico, à la fin de son ouvrage, résume clairement sa pensée : « Sans doute ce monde des nations est-il l'œuvre de l'homme — nous en avons fait le premier principe de notre Science [...], mais il n'en a pas moins à sa source un esprit dont les desseins souvent

différents des fins particulières que se proposent les hommes, leur sont même quelquefois opposés et toujours supérieurs ; ces fins nécessairement bornées deviennent ainsi des moyens servant à atteindre d'autres fins beaucoup plus importantes pour le salut du genre humain(26). » Comme plus tard avec la « ruse de la raison » de Hegel, on a ici affaire à des expressions mystifiées, qui mettent en relief un ensemble de faits jamais complètement élucidés et toutefois génialement pressentis, qui explorent de nouveaux territoires dialectiques tout en soumettant le tableau d'ensemble à une mystification idéaliste. Il est pourtant évident pour tout lecteur impartial de Vico que l'histoire, telle que ce dernier la présente, est une histoire faite par les hommes eux-mêmes, qu'elle est par conséquent rationnelle et accessible à la connaissance, et que si Vico introduit le terme mystifiant de « Providence », il le définit cependant dans ses exposés concrets de telle sorte qu'une quelconque puissance transcendante est exclue du tableau dialectique de l'histoire qu'il brosse, celui d'une histoire rationnelle, même si elle apparaît naturellement à l'entendement comme contradictoire et même comme paradoxale. Et compte tenu de cette tendance fondamentale de Vico, on ne sera nullement surpris de le voir — lui, l'adversaire déclaré de la théorie de la connaissance de Descartes — se rapprocher, quand il est question des principes fondamentaux de sa doctrine des catégories, du matérialiste Spinoza. La formule de Vico : « L'ordre des idées doit procéder selon l'ordre des objets » ne se distingue de Spinoza qu'en ce que Vico, dans l'esprit de son orientation historiciste, renforce cette conception matérialiste des catégories en les faisant plus mobiles, plus dynamiques que Spinoza, et qu'il modifie et prolonge donc la philosophie de ce dernier dans la même direction que le fera après lui la dialectique idéaliste en Allemagne, en particulier avec Hegel.

Nous ne pouvons présenter ici une esquisse, même succincte, de la philosophie de Vico, et moins encore des analyses de Herder, Hamann ou Rousseau. Il s'agissait uniquement pour nous de souligner la tendance dialectique fondamentale qui vise, chez ces auteurs, à déployer l'histoire des hommes et des sociétés humaines à partir de leur mouvement propre, des actes et des souffrances des hommes, et d'en percevoir la Raison, autrement dit l'ensemble des lois qui en régissent le déroulement. Il est indifférent ici que la question porte sur l'origine humaine du langage, que Herder (dans une polémique contre la théorie théologique de l'origine du langage) comprend comme un développement de la raison, comme le produit des forces spirituelles de l'homme, ou sur les origines de la société civile, avec les inégalités

au potentiel révolutionnaire qui naissent de la propriété privée dans l'œuvre de Rousseau. De la même manière, les présentes analyses ne se préoccupent pas au premier chef de savoir dans quelle mesure certains acquis de la connaissance, certaines catégories individuelles dans lesquelles ils ont été conceptualisés ont résisté aux progrès du savoir. Ce qui nous importe dans ce contexte est seulement de mettre au jour cette orientation intellectuelle fondamentale qui s'est déployée dans la dialectique historique de Vico jusqu'à Herder. Un certain nombre de détails qui peuvent être interprétés comme des concessions à l'irrationalisme lorsqu'on les arrache à leur contexte historique véritable ne représentent chez ces auteurs que des velléités secondaires, de vagues pressentiments mystiques, des formulations mystifiantes de faits ou de catégories qui n'étaient alors pas susceptibles d'une claire compréhension dialectique. C'est donc la voie d'une élaboration, d'une consolidation et d'un enrichissement de la raison qui mène de Vico à Herder, et la voie dans laquelle Descartes ou Bacon s'étaient engagés va indiscutablement dans la même direction. S'il y a entre eux des différences très importantes qui peuvent aller jusqu'à l'opposition, elles se produisent toutefois à l'intérieur du *même* camp, celui d'une philosophie qui se fonde sur la rationalité du monde ; on n'y rencontre cependant jamais l'antithèse abstraite entre le rationalisme et l'irrationalisme.

1. Cf. en particulier F. Kuntze, *Salomon Maimon*, Heidelberg, 1912, p. 510 sq.
2. Schelling, *Philosophie und Religion*, in *Friedrich Wilhelm von Schellings Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1856, I^{re} Section, vol. VI, p. 22. Dans la suite des citations de Schelling, les références à cette édition systématiquement utilisée par Lukács sont données sous la forme Schelling, *Werke*, op. cit.
3. Fichte, *Werke*, éd. F. Medicus, Leipzig, 1908, vol. IV, p. 288.
4. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, « La science de la logique », Paris, Vrin, 1970, p. 457-8.
5. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Hambourg, Felix Meiner, 1975, p. 128.
6. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 143.
7. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 128 et 132.
8. Cité par F. Toennies, *Hobbes*, 2^e éd., Stuttgart, p. 147.
9. Marx-Engels, MEGA, I^{re} section, vol. III, p. 164.
10. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, 3^e éd., Stuttgart, 1919, vol. II, I^{re} partie, p. 310.
11. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 75.
12. Engels, *La Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1952, p. 34.
13. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1973, p. 50.
14. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., § 73, p. 337.
15. Jacobi, « Lettres à Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza », in Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières, les documents de la querelle du panthéisme (1780-1789)*, Paris, Cerf, 1995, p. 57.
16. *Ibid.*, p. 66.
17. Cité dans *Die Schriften zu Fichtes Atheismustreit*, Munich, 1912, p. 179.
18. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., § 66, p. 331.
19. Jacobi, « Lettres sur la doctrine de Spinoza », in *Le Crépuscule des Lumières*, op. cit., p. 63-64.
20. *Ibid.*, p. 64.
21. *Friedrich Schlegels prosaische Jugendschriften*, Vienne, 1906, vol. II, p. 85.
22. *Ibid.*, p. 88.
23. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1846, vol. II, p. 289.
24. *Ibid.*, p. 245.
25. *Ibid.*, p. 285.
26. Giambattista Vico, *La Science nouvelle*, Paris, Nagel, 1986, p. 453.

II. L'intuition intellectuelle de Schelling comme première manifestation de l'irrationalisme

L'irrationalisme moderne naît de la grande crise économique et sociale, politique et philosophique du tournant du XVIII^e au XIX^e siècle. L'événement décisif qui déclenche les points culminants de cette crise est bien entendu la Révolution française. Cette dernière a le caractère d'un événement à l'échelle mondiale dans une mesure incomparablement plus grande que les révolutions précédentes (en Hollande ou en Angleterre). Ces dernières n'avaient amené des transformations qu'à l'échelle nationale, et leurs répercussions internationales — dans le sens d'une transformation de la société, et donc de l'idéologie — avaient été incomparablement plus faibles. Ce n'est qu'avec la Révolution française que l'on assiste à des répercussions marquantes sur la structure sociale de nombreux pays d'Europe, avec la liquidation du féodalisme sur les bords du Rhin, dans le Nord de l'Italie, etc., même si c'est sans commune mesure avec la France de 1793. Et même dans les pays où ces bouleversements n'ont pas lieu, l'aspiration à la réforme de la société de l'absolutisme féodal ne cesse désormais d'être à l'ordre du jour. Il en résulte un processus de fermentation idéologique, même dans des pays qui, comme l'Angleterre, avaient déjà accompli leur révolution bourgeoise. Car à la lumière des événements français, l'insuffisance radicale de la liquidation du féodalisme en Angleterre apparaît en toute clarté.

La nouveauté de la situation se manifeste avec une puissance telle que l'on ne peut ni la défendre, ni l'attaquer par les moyens traditionnels. Cela n'a rien d'un hasard si l'historicisme moderne prend naissance au cours de ces luttes : la conception dialectique de l'histoire dans la philosophie classique allemande, les progrès par à-coups de l'historiographie chez les historiens français de la

Restauration, l'esprit historique en littérature chez Walter Scott, Manzoni et Pouchkine. Même si l'accusation d'un esprit antihistorique des Lumières est une légende réactionnaire, il n'en reste pas moins que ce qui naît à cette période va incomparablement au-delà des quelques impulsions que Herder avait données en ce sens. Il s'avère cependant par la même occasion qu'il n'est plus possible de défendre la tradition par les méthodes traditionnelles. Burke est très éloigné d'être lui-même un romantique, et c'est pourtant de lui que part le pseudo-historicisme romantique, qui s'efforce de faire table rase de l'évolution historique, du progrès, au nom d'une conception de l'historicité irrationaliste et prétendue plus profonde.

Dans le même temps, la Révolution française pointe cependant au-delà de l'horizon bourgeois, ainsi que le montre dans les faits, au plan politique immédiat, le soulèvement de Gracchus Babeuf (on voit ici aussi la différence profonde en termes de retentissements internationaux, si l'on compare, par exemple, avec ceux qu'avaient eus Thomas Münzer ou les niveleurs anglais). On le voit encore plus clairement chez les grands socialistes utopiques, dont les systèmes et les méthodes ne peuvent être considérés indépendamment de l'ébranlement mondial provoqué par la Révolution française. La crise idéologique générale dont les utopistes représentent le plus nettement la tendance porteuse d'avenir naît des contradictions de la Révolution française elle-même et engendre la nouveauté même lorsque la ligne principale de l'évolution reste purement bourgeoise. Engels a formulé en toute netteté le point central de cette dernière crise. Les Lumières, en tant que préparation idéologique de la Révolution, visaient par cette dernière et en elle à instaurer le « règne de la raison ». La Révolution triompha, et le règne de la raison que l'on avait poursuivi fut réalisé, et pourtant : « Nous savons aujourd'hui que ce règne de la raison n'était rien d'autre que le règne idéalisé de la bourgeoisie⁽¹⁾. » Ce qui signifie que les contradictions internes de la société bourgeoise dont on avait vu poindre la critique perspicace chez nombre de partisans ou de contemporains des Lumières (de Mandeville et Ferguson jusqu'à Linguet et Rousseau) sont maintenant, sous le poids des faits, placées au centre de l'intérêt. Le poids de ces expériences est encore renforcé par les conséquences de la révolution industrielle anglaise, bien que les grandes crises économiques dans lesquelles les contradictions du capitalisme apparaissent de la manière la plus nette ne se soient déclenchées que dans la deuxième décennie du XIX^e siècle. Pour l'évolution idéologique, tous ces faits signifient avant tout que les contradictions de la société bourgeoise, à peine pressenties

auparavant, sont désormais mises en pleine lumière comme le problème central de cette société. Il en résulte que la philosophie de la société devient historique et dialectique, dans une mesure incomparable avec toutes les époques précédentes. Ce que l'on ne faisait que soupçonner se transforme désormais en un programme de plus en plus conscient : la dialectique, comme question centrale de la philosophie. C'est là que réside toute l'importance de la philosophie hégélienne. Dans sa méthodologie, le problème de la compréhension historique de la Révolution joue un rôle capital : les solutions mises en œuvre pour parvenir à la penser vont bien au-delà de la question individuelle qu'elles visent à résoudre (transformation de la quantité en qualité, redéfinition de la relation entre individu et espèce). Mais la critique de droite elle-même se voit placée sur un autre terrain par l'émergence des faits nouveaux. Chez les romantiques, dans « l'école du droit historique » et jusqu'à Carlyle naît une ligne tout à fait nouvelle de la défense du passé, des temps prérévolutionnaires, qui prétend revenir au Moyen Âge et qui est inséparable du renforcement général d'une interprétation irrationaliste de l'histoire.

Cela n'a rien d'un hasard que la crise de la pensée sociale s'accompagne d'une crise de la pensée dans les sciences de la nature. Avec la découverte de toute une série de nouveaux phénomènes, en particulier en chimie et en biologie, la critique de la pensée mécaniste et métaphysique s'impose de plus en plus distinctement ; on ressent toujours plus nettement que la pensée qui ne s'appuie que sur la géométrie et la mécanique, à laquelle l'astronomie et la physique des XVII^e et XVIII^e siècles doivent leurs succès, échoue face aux tâches nouvelles, échoue à rendre compte de la totalité des phénomènes naturels. Cette crise de croissance de la pensée dans la philosophie de la nature ne se borne pas au problème de l'élaboration conceptuelle. Même dans ce domaine, la perspective historiciste commence à s'imposer. Il suffit d'évoquer les théories astronomiques de Kant et de Laplace, les découvertes en géologie et en paléontologie, l'apparition de la théorie de l'évolution, l'opposition naissante contre les grandes systématisations mécanistes de Linné et Cuvier, chez Goethe, Geoffroy Saint-Hilaire, Lamarck, etc.

Ce n'est que sur cet arrière-plan que l'on peut comprendre la signification de la philosophie de la nature allemande, et en particulier celle du jeune Schelling. Cette philosophie est en effet la première tentative pour élaborer une synthèse méthodologique et philosophique de toutes ces tendances. Et ce qu'elle se propose, ce

n'est pas de rejeter ou de « surmonter » par le recours à la logique formelle les contradictions dialectiques qui apparaissent toujours plus distinctement de l'immense accumulation de données, qui ne cesse de croître, mais justement de mettre ces contradictions, leur dépassement (*Aufhebung*) dialectique, leur synthèse, au cœur de la nouvelle méthode, la méthode dialectique. Engels, contrairement aux savants du XIX^e siècle, à très peu d'exceptions près, se garde bien de ne juger ces théories et ces méthodes de la philosophie de la nature qu'à l'aune de leurs résultats souvent absurdes. Il résume son jugement de la manière suivante : « Les philosophes de la nature sont à la science de la nature consciemment dialectique ce que les utopistes sont au communisme moderne⁽²⁾. »

Tandis que les grands systèmes du XVII^e siècle réalisaient les synthèses intellectuelles des résultats de leurs recherches sur le fondement des grandes découvertes de leur temps par le recours, pour l'essentiel, à une méthode géométrique statique, apparaît désormais une tentative nouvelle, celle de concevoir le monde préhumain et le monde des sociétés humaines comme un processus historique unitaire. L'« Esprit », le motif central de ce processus chez les idéalistes, est également conçu comme un résultat de ce processus. C'est pourquoi Schelling qualifie la naissance de la philosophie comme une « Odyssée de l'Esprit » dans laquelle l'Esprit qui s'efforçait jusqu'à présent inconsciemment de parvenir à la conscience de soi conquiert en toute lucidité sa patrie et sa réalité. La méthode dialectique de Schelling naît dans cet effort de maîtriser intellectuellement les problèmes fondamentaux du progrès scientifique après la Révolution française et dans une période de bouleversements des sciences de la nature. Elle tente de donner des réponses philosophiques à ce gigantesque ensemble de problèmes et de hisser la philosophie à la hauteur de son temps. En raison du retard social de l'Allemagne, cette orientation résolue vers la dialectique en tant que problème central de la méthode philosophique ne pouvait que prendre des formes idéalistes. Et ce n'est pas non plus par hasard si cette évolution s'accomplit principalement en Allemagne, de la même manière que la France du XVIII^e siècle et la Russie à partir de 1840 sont les principales protagonistes de la philosophie bourgeoise. Seul le fait social qu'elle se déploie dans une période de préparation de la révolution bourgeoise et comme propédeutique idéologique de cette révolution est en mesure de conférer à la pensée bourgeoise une telle passion et une telle détermination dans les questions qu'elle pose et les réponses qu'elle leur donne.

Toutefois, puisque la méthode progressiste en philosophie était désormais une dialectique idéaliste et orientée vers l'histoire, la réaction philosophique se vit contrainte d'avoir recours à des armes nouvelles. L'empirisme anglais, tel qu'il se présente chez Burke, s'avère décevant à la longue, y compris chez ses adeptes en Allemagne. La nécessité se fait jour d'aller plus loin que la philosophie de Burke, et « d'approfondir » ses thèses dans un sens irrationaliste ; il en va de même en France, vis-à-vis des philosophes officiels de la Restauration. Le mouvement vers la dialectique dicte la cadence de la philosophie tout entière, détermine sa problématique et contraint la réaction à déformer les nouveaux principes philosophiques. C'est donc sur le terrain de la lutte pour la nouvelle dialectique, dans le combat contre elle, que sont posés, justement en Allemagne, les fondements philosophiques de l'irrationalisme moderne.

À ses débuts, naturellement, cet antagonisme entre la dialectique et l'irrationalisme est extrêmement complexe. Et cela ne serait-ce que parce qu'en dernière analyse, un certain nombre de tendances dialectiques agissantes dans la nature ou dans la société sont liées, mais pas absolument identiques, et qu'on peut donc les penser isolément. Schelling, à ses débuts, se préoccupe avant tout des processus dans la nature, même si tout laissait à penser qu'il élaborerait à partir de là une théorie générale de la dialectique. Dans la dialectique de Hegel, c'est la société qui constitue le point de départ et le thème central, même si son système achevé représente en même temps l'apogée de la méthode dialectique dans la philosophie de la nature. Par ailleurs, la même période voit naître des entrelacements fortement paradoxaux. Il est vrai que la dialectique de la philosophie de la nature d'Oken est l'exemple le plus concret du progressisme de l'époque, tandis qu'il est également radical au plan social, politique et philosophique. Mais Baader, par exemple, qui est déjà une des figures principales de la Restauration, de la réaction en philosophie et en histoire, est en même temps favorable à la conception dialectique de la nature. Des cas de ce genre naissent souvent sous l'influence de Schelling.

Le cœur de cette ambivalence, c'est le jeune Schelling lui-même. Et son origine principale, c'est son caractère. Dans les années quarante, Marx écrit à son propos à Feuerbach : « La *pensée sincère* de Schelling dans sa jeunesse — pourquoi ne pas croire ce qui parle en faveur de notre adversaire ? — pour la réalisation de laquelle il ne possédait cependant d'autre outil que l'imagination, d'autre source d'énergie que

la vanité, d'autre moteur que l'opium, d'autre organe que l'irritabilité d'une réceptivité féminine [...]»⁽³⁾ Cette caractérisation n'est paradoxale qu'en apparence : ce sont précisément ces traits de caractère qui prédestinaient Schelling à être le pionnier — un pionnier ambivalent — de l'idéalisme objectif. C'est en partie à son insu qu'il s'était attelé à cette tâche. En dépit de son enthousiasme de jeunesse pour la Révolution française, partagé avec Hegel et Hölderlin, sa conscience de la portée philosophique des bouleversements sociaux n'est que très embryonnaire. Par la suite, lorsque, devenu le principal représentant officiel de la nouvelle école idéaliste, il articulera la société et l'histoire dans son système, il est déjà profondément marqué par les effets de la Restauration et de la réaction post-thermidorienne.

À l'origine, l'intérêt philosophique de Schelling se concentre sur la situation nouvelle de la philosophie de la nature. Il se passionne pour cette discipline, et se contente de reprendre naïvement et sans préjugés la forme de dialectique alors la plus évoluée, celle de Fichte. Il croit au début ne rien faire d'autre que de l'appliquer et la compléter sur le terrain de la philosophie de la nature ; il est convaincu que la dialectique objective d'une philosophie de la nature est conciliable avec les principes de la *Doctrina de la science*. Il n'aperçoit pas, tout d'abord, que le simple fait d'une dialectique dans la nature implique un principe d'objectivité qui la rend incompatible par principe avec la dialectique subjective de Fichte. Ce dernier avait remarqué d'emblée que leurs chemins se séparaient ici, ce qui donna naissance à une correspondance à ce sujet entre Schelling et lui ; mais ce fut Hegel qui incita Schelling à aller plus loin, le mena à rompre avec l'idéalisme subjectif, et intervint dans la discussion pour formuler philosophiquement les principes de cette rupture ; c'est à lui que Schelling doit d'avoir pris conscience — dans la mesure où il le pouvait — de ses propres découvertes philosophiques.

Car cette conscience ne fut jamais totale chez lui. Une véritable conscience de la nouvelle méthode dialectique n'apparaît jamais chez Schelling, pas même dans la période de sa collaboration avec Hegel à Iéna. Mais le génie propre de Schelling, qui lui fait porter en germes bien des éléments d'avenir et accomplir sans en avoir conscience de nombreux pas dans sa direction est justement ce qui fait de lui la première figure centrale de la nouvelle philosophie, fait de ses débuts philosophiques un foyer dont les rayonnements touchent, à gauche, Goethe, Oken et Treviranus, à droite Baader et Görres. (Erdmann propose une interprétation très subtile lorsqu'il fait dériver de

Schelling aussi bien Oken que Baader.)

Il nous faut maintenant nous pencher d'un peu plus près sur les débuts philosophiques de Schelling. Fichte, en éliminant de l'idéalisme transcendantal la chose en soi kantienne, avait transformé immédiatement sa philosophie, du point de vue de la théorie de la connaissance, en un idéalisme subjectif comparable à celui de Berkeley, et accompli ce que Kant avait qualifié de « scandale de la philosophie ». Mais puisque la *Doctrine de la science*, à la différence de Berkeley ou plus tard de Schopenhauer, ne postule pas que derrière le « voile de Mâyâ », derrière le monde des apparences appréhendé de manière purement subjective, se tiendraient à titre de principe métaphysique ultime le Dieu des chrétiens ou la très peu chrétienne « volonté », puisqu'elle se propose au contraire de déduire de la dialectique du Moi et du non-Moi, comme Spinoza déduisait son monde de la dialectique entre substance pensante et étendue, le cosmos tout entier du savoir, autonome et immanent, mû de son mouvement propre et s'engendrant de lui-même, le Moi de Fichte revêt donc à son tour une fonction nouvelle au plan méthodologique et systématique. Non parce que Fichte se refuse à identifier ce Moi avec la conscience individuelle, puisqu'il s'efforce au contraire de déduire celle-ci de celui-là, mais parce que ce Moi — tout à fait indépendamment des intentions conscientes de Fichte, et même en contradiction avec elles — doit assumer, en raison des nécessités internes du système de Fichte que nous venons d'évoquer, la fonction de la substance spinoziste, ou pour mieux dire la fonction de ce que Hegel appellerait plus tard « l'Esprit du monde ». Dans un premier temps, la philosophie de la nature du jeune Schelling peut s'insérer sans difficulté dans la faille qu'ouvre cette incohérence interne du système de Fichte, dont les contradictions cachées ne se révéleront qu'à l'occasion de la crise de sa pensée philosophique. Schelling peut se croire le disciple fidèle et le continuateur de Fichte, lorsqu'il érige cette composante spinoziste de la philosophie fichtéenne en pilier unique de sa pensée, tandis qu'objectivement, bien entendu, il disperse ainsi à tous les vents la synthèse artificielle et laborieuse que présentait la *Doctrine de la science*.

C'est cependant un grand pas qu'il fait franchir à la philosophie, et qui inaugure l'épanouissement de l'idéalisme objectif et de la dialectique qui lui est propre. Le dépassement des ambivalences fichtéennes se réalise au prix d'une ambivalence d'un ordre plus élevé. Le Moi de la *Doctrine de la science* ne cessait d'osciller entre la figure

d'une attitude purement gnoséologique (en outre subjectiviste) et celle d'un principe de la réalité objective, entre la « conscience absolue » de Kant et ce démiurge de la nature et de l'histoire que serait plus tard l'Esprit hégélien. Schelling opte en faveur de la seconde interprétation. Il intègre donc aux fondements de son système un élément qui doit dans le même temps exister objectivement, c'est-à-dire indépendamment de la conscience humaine, et néanmoins relever d'elle dans une certaine mesure. C'est ainsi qu'apparaissent déjà chez le jeune Schelling toutes les ambivalences et les oscillations caractéristiques de l'idéalisme objectif. Ce dernier doit se démarquer nettement de l'idéalisme subjectif et s'efforcer de résoudre les problèmes insolubles qu'il entraînait (ceux de la réalité objective et de la possibilité de connaître la chose en soi), et il est pourtant voué à succomber constamment, du point de vue de la théorie de la connaissance, aux mêmes déficiences générales que lui. C'est particulièrement net chez Schelling, qui n'a jamais accompli consciemment une rupture avec la philosophie et la méthode de Fichte. Par ailleurs, le principe suprême de cette philosophie est lui aussi condamné à l'ambiguïté, à osciller entre un rapprochement du matérialisme philosophique (et sa thèse d'une réalité indépendante de la conscience) et la vision idéaliste et panthéiste d'un dieu qui doit, puisqu'il est concrétisé par une application à la vie naturelle et historique, aller au-delà de la conception spinoziste d'une universalité sublime et abstraite et se rapprocher ainsi de la conception de Dieu du théisme.

Nous avons déjà évoqué les traits les plus généraux de cette ambivalence de l'idéalisme objectif. Il nous faut maintenant examiner plus précisément la spécificité de sa variante schellingienne, et en particulier ses nuances chez le *jeune* Schelling. Et il faut avant tout souligner chez lui les rapides oscillations entre ses deux interprétations, l'une matérialiste et athée, l'autre mystique et mythologique de cette substance spinoziste rendue vivante, dynamique et évolutive. Nous en examinerons ici les grandes lignes et non les exposés particuliers. *Heinz Widerporst*⁽⁴⁾ présente une conception radicalement matérialiste de la philosophie de la nature du jeune Schelling, et dans le même temps le point où il commence à subir l'influence de la mystique de Jacob Böhme⁽⁵⁾, dont la vogue ne cesse de croître parmi les romantiques. Ce sont naturellement ces tendances mystiques qui jouent le rôle principal dans les écrits à vocation philosophique des romantiques. Que des tendances matérialistes jouent aussi un rôle est un trait spécifique du jeune

Schelling. Et nous aurons l'occasion de voir que chez lui aussi, cette tendance mystique tendra nécessairement et toujours davantage à occuper une place centrale. Il faut toutefois remarquer qu'à la fin de la période d'Iéna — bien que pour des raisons qu'il nous faudra examiner, afin de fonder gnoséologiquement la possibilité de connaître la chose en soi, Schelling s'appuie de plus en plus fortement sur la doctrine platonicienne des Idées, ce qui ne fait que renforcer son ambiguïté — il fait de Giordano Bruno la figure tutélaire de sa philosophie. Il va de soi que ce rapprochement de la doctrine platonicienne des Idées est également marquée de l'ambivalence typique de l'idéalisme objectif du Schelling de la période d'Iéna. D'une part, il intègre la théorie du reflet, en radicale opposition à Kant et Fichte, à la philosophie transcendantale, d'autre part il donne de cette théorie une interprétation idéaliste à l'extrême, quasi mystique. La période d'Iéna de Schelling se caractérise donc par sa constante oscillation, au sein de l'idéalisme objectif, entre tendances progressistes et réactionnaires. Il se tient à mi-distance de deux positions qu'il côtoie intimement, la philosophie de la nature de Goethe et l'« idéalisme magique » de Novalis.

Ce qui constitue la « sincère idée de jeunesse » de Schelling, c'est avant tout sa découverte et sa formulation philosophique de la dialectique dans le procès de l'évolution de la nature. Nous avons déjà remarqué que la nécessité d'une conception dialectique de la connaissance de la nature et d'un dépassement de la méthode mécaniste et métaphysique des XVII^e et XVIII^e siècles était une tendance générale de cette période. Cette nécessité avait été exprimée sous sa forme la plus influente pour la philosophie allemande dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Ce dernier s'y efforçait d'appréhender en termes philosophiques les problèmes de la vie, et se voyait donc confronté à la dialectique de la possibilité et de la réalité, de la partie et du tout, de l'universel et du particulier. Le problème de ce dépassement dialectique de la pensée métaphysique apparaît chez Kant sous une forme dénaturée. Ces déformations ont joué un rôle si décisif dans certains aspects de la problématique de la genèse de l'irrationalisme moderne, et en particulier chez le jeune Schelling, qu'il nous en faut en donner ici une esquisse. En premier lieu, Kant identifie la pensée — il parle de « notre » pensée, de la pensée humaine — avec les modes de pensée de la métaphysique des XVII^e et XVIII^e siècles. Il en résulte, si l'on prend pour exemple la dialectique de l'universel et du particulier, la définition suivante : « Notre entendement a donc ceci de propre, pour la faculté de juger, que dans

la connaissance qu'il procure par lui-même le particulier n'est pas déterminé par le général, et qu'il ne peut donc être dérivé de celui-ci ; mais pourtant ce particulier, dans la diversité de la nature, doit s'accorder au général pour pouvoir être subsumé sous celui-ci, et cet accord sous de telles circonstances doit être très contingent et sans principes déterminés pour la faculté de juger(6). »

Kant ne se contente pas d'identifier de la sorte la pensée métaphysique avec la pensée « humaine » en général, mais il va jusqu'à désigner cette dernière comme « discursive », dans une opposition rigide à l'intuition. Dans ces conditions, il ne peut résoudre le problème qu'en formulant l'exigence d'un « entendement intuitif » « qui n'irait pas du général au particulier et ainsi jusqu'au singulier (par des concepts), et pour lequel on ne trouverait pas cette contingence de l'accord de la nature avec l'entendement dans ses produits selon des lois particulières, contingence qui rend si difficile pour notre entendement de rapporter la diversité de ses lois à l'unité de la connaissance(7). » La pensée est donc amenée selon Kant à cette idée d'un *intellectus archetypus*, d'un entendement intuitif, qui ne comporte à ses yeux pas de contradiction interne, mais qui reste cependant une simple idée pour la faculté de juger de l'homme.

Il n'est pas difficile de pointer les faiblesses issues de l'idéalisme subjectif de la problématique kantienne, en premier lieu l'équivalence que pose Kant entre dialectique et intuition, d'autant qu'elle est chez lui indissolublement liée à des conclusions agnostiques. Non seulement « l'idée » n'est à ses yeux qu'un horizon inatteignable pour la pensée humaine, et pas un fait, mais ses objets se voient également mis hors de portée de la recherche pratique des sciences de la nature. « Il est absurde pour les hommes de s'attacher à un tel projet ou d'espérer que puisse naître un jour quelque Newton qui fasse comprendre la simple production d'un brin d'herbe selon des lois de la nature qu'aucune intention n'a ordonnées(8). »

Pourtant, le simple fait de poser cette question donna une vigoureuse impulsion à la formulation théorique et pratique du problème dialectique. La réaction de Goethe à l'analyse de Kant est tout à fait caractéristique. Il montre en effet toute sa sagesse pratique en ignorant tacitement l'orientation unilatérale de Kant vers la pensée intuitive tout autant que ses conclusions pessimistes et agnostiques sur les perspectives de la connaissance de la nature par l'homme. Goethe n'aperçoit là qu'une tâche nouvelle et nullement insurmontable. Il commente ainsi sa propre approche pratique, en relation avec cette

théorie kantienne : « Si j'avais commencé par consacrer tous mes efforts, inconsciemment et instinctivement, pour parvenir à l'archétype, au typique, si j'étais même parvenu à élaborer une présentation conforme à la nature, plus rien alors ne pouvait m'empêcher de m'engager courageusement dans l'*aventure de la raison*, comme l'appelle lui-même le Vieux de Königsberg(9). » Et sa philosophie de la nature comme son esthétique abondent en problèmes concrets et en réponses dans lesquels se manifeste la dialectique qu'il postule ici, sans qu'il accorde la moindre importance à l'opposition kantienne entre entendement discursif et entendement intuitif.

Il en va tout autrement du jeune Schelling. Ces paragraphes célèbres de la *Critique de la faculté de juger* ne sont plus seulement chez lui, comme chez Goethe, l'incitation à poursuivre résolument sur la voie où il s'était déjà engagé, mais ils sont le véritable point de départ philosophique de ses efforts pour dépasser en même temps l'idéalisme subjectif de Fichte et la pensée mécaniste et métaphysique de la philosophie de la nature de son temps. C'est pourquoi l'opposition entre pensée intuitive et pensée discursive joue un rôle capital dans la philosophie de Schelling. Sa philosophie de la nature, dont le problème fondamental est le dépassement de la conception mécaniste et métaphysique du monde naturel, s'efforce de trouver la voie de la dialectique en tournant radicalement le dos aux simples catégories de l'entendement des Lumières. Il lui faut donc chercher un *organon* de la connaissance philosophique tel qu'il lui autorise une approche différente de la réalité, dialectique et qualitativement supérieure. L'opposition entre pensée discursive et intuitive, présentée de manière encore plus abrupte que chez Kant, bien qu'accentuée différemment, prend donc une place centrale dans la théorie de la connaissance du jeune Schelling sous la forme de « l'intuition intellectuelle », vouée à exercer une influence durable.

Peut-être s'étonnera-t-on de voir Schelling introduire et appliquer cette catégorie centrale de son système de jeunesse pratiquement sans lui donner le moindre fondement ; c'est pourtant bien caractéristique de sa démarche. Ce qui avait justement conduit Kant à douter de l'existence et de la possibilité pour l'homme de parvenir à l'*intellectus archetypus*, c'est-à-dire le dépassement des limitations de la pensée discursive (celle de la métaphysique et de l'entendement) se révèle pour Schelling dans l'évidence de l'intuition intellectuelle.

Dans l'Allemagne de cette époque, le problème de la dialectique

était dans l'air. La philosophie transcendantale de Kant et de Fichte recelait déjà en abondance les germes de la dialectique. Toutes les tentatives de progrès scientifique dans les grands problèmes de l'époque étaient contraintes de soulever des questions dialectiques et de mettre ainsi en lumière les limites de la pensée mécaniste et métaphysique. L'aspect le plus positif du jeune Schelling consiste en ce qu'il n'a cessé d'être confronté aux contradictions des phénomènes naturels, et par conséquent à l'objectivité et à l'unité du processus naturel, et qu'il a exprimé ses idées nouvelles sur ce sujet — même lorsqu'elles étaient très insuffisamment fondées philosophiquement et scientifiquement — avec la plus grande énergie et sans s'imposer de quelconques restrictions. C'est ainsi qu'il se sépara aussi bien de la philosophie des Lumières que de celles de Kant et de Fichte. Ce qui le distingue de la première, c'est la nécessité d'élaborer des concepts susceptibles d'exprimer philosophiquement la contradiction comme fondement des phénomènes naturels. À titre d'exemple, nous nous contentons de citer ses remarques sur la vie : « La vie naît de la contradiction dans la nature, mais elle s'éteindrait d'elle-même si la nature ne demeurait pas en lutte avec elle [...] Si l'influence extérieure et contraire à la vie sert précisément à la maintenir et à l'entretenir, réciproquement ce qui semble *le plus favorable* à la vie, ce qui la rend absolument réfractaire à cette influence, doit nécessairement causer sa perte, tant il est vrai que le phénomène de la vie est paradoxal jusque dans sa disparition. Le produit, aussi longtemps qu'il est organisé, ne peut jamais sombrer dans l'indifférenciation [...] la mort est le retour à l'indifférenciation générale [...] les parties constitutives, qui avaient été soustraites à l'organisme total, rentrent en lui, et comme la vie n'est rien d'autre qu'un ensemble de forces naturelles d'espèces communes, mais portées à un état supérieur, dès que cet état n'existe plus, c'est sous la domination *de ces forces* que le produit retombe. Ce sont les mêmes forces qui ont maintenu un certain temps la vie qui finissent aussi par la détruire ; aussi la vie elle-même n'est-elle pas quelque chose, mais seulement un phénomène de passage de certaines forces de cet état supérieur dans leur état ordinaire de totalité indifférenciée⁽¹⁰⁾. »

On voit ici clairement ce qui distingue la philosophie de la nature de Schelling de la pensée métaphysique, mais également ce qui sépare sa dialectique de celle de Kant et de Fichte. Chez ces derniers, les contradictions dialectiques proviennent en effet exclusivement de la relation des catégories de l'entendement — subjectives — avec une réalité objective (présupposée inconnaissable ou subjectivée comme

Non-Moi). Chez le jeune Schelling, en revanche, la contradiction dialectique est une propriété inhérente capitale, une catégorie de la réalité objective elle-même, ce qui le rapproche parfois fortement du matérialisme. Le sujet de la connaissance n'est donc pas au premier chef l'origine de la compréhension philosophique dialectique ; elle ne doit trouver son expression sous forme de connexion dialectique chez le sujet, en tant que pôle subjectif de la relation d'ensemble, que parce que l'essence de la réalité objective est elle-même dialectique.

Comme nous le savons, l'objectivité de la dialectique de Schelling est celle d'un idéalisme objectif. Son fondement est la thèse de l'identité du sujet et de l'objet comme principe ultime de la réalité et donc de la philosophie. L'« Odyssée de l'Esprit » déjà évoquée est précisément le processus dans lequel — dans les termes de Schelling — la productivité inconsciente de la nature prend conscience de soi dans l'homme. C'est une conscience de soi radicale au sens où une connaissance philosophique adéquate du monde exprime son objet de manière appropriée précisément parce qu'elle n'est rien d'autre que l'émergence de la conscience de ce que les processus naturels inconscients ont déjà engendré, et dont cette conscience de soi constitue le produit le plus abouti.

On voit ici réapparaître la théorie de la connaissance de Spinoza, selon laquelle « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses⁽¹¹⁾ », dans son prolongement historique, sous une forme dynamisée et dialectique vers laquelle tendait déjà Vico. Cette accentuation de la dialectique se paye pourtant ici du prix d'une accentuation de l'ambiguïté. Certes, même chez Spinoza, la relation gnoséologique des attributs à la substance unique, de la substance étendue à la substance pensante n'est pas totalement élucidée ; mais dans l'idéalisme objectif de Schelling et Hegel, le mythe de l'identité du sujet et de l'objet se substitue à toute tentative d'éclaircissement gnoséologique.

L'intuition intellectuelle de Schelling est dans son ambivalence la première version de la dialectique de l'idéalisme objectif. Elle est ambivalente puisqu'elle est en même temps dialectique et irrationaliste, et c'est pourquoi apparaît clairement en elle la situation ambiguë du jeune Schelling dans l'histoire de la philosophie, une situation provisoire et d'emblée condamnée à être dépassée (sur sa droite comme sur sa gauche). Elle est ambiguë en ce qu'elle est d'une part un dépassement dialectique des contradictions apparentes de la réalité objective telle qu'elle se donne immédiatement, qu'elle est une

voie vers la connaissance de l'essence de la chose en soi, et donc, du point de vue de la théorie de la connaissance, un dépassement de l'appréhension figée et rigide de ces contradictions apparentes par les catégories du pur entendement ou par la pensée métaphysique des Lumières, mais également de celle de Kant et Fichte ; mais elle est par ailleurs une fuite dans l'irrationnel devant les gigantesques perspectives et les difficultés logiques qui sont inséparablement liées au dépassement du simple entendement en direction de la raison et d'une dialectique conséquente. Dans mon livre sur le jeune Hegel, j'ai analysé dans le détail — du point de vue de l'évolution de Hegel — les oppositions dans la méthode philosophique qui naissent ici entre Schelling et Hegel, qui élaborent tous deux leur système et leur méthode sur l'identité du sujet et de l'objet. Je me contente ici de récapituler les moments essentiels.

La transition de l'entendement à la raison est chez Hegel un dépassement (*Aufhebung*) dans un sens triple : suppression, préservation et élévation à un niveau supérieur. Les contradictions dialectiques entre l'entendement et la raison traversent la totalité du système de Hegel et constituent le cœur de la Logique de l'Essence. C'est pour cette raison que la logique devient chez lui la discipline fondamentale de la nouvelle philosophie dialectique.

Schelling, en revanche, postule une opposition figée entre l'entendement et la raison. Chez lui, les transitions dialectiques et les médiations sont absentes ; la transition devient ici un saut, qui une fois accompli supprime les catégories de l'entendement du point de vue de la philosophie à laquelle il a permis d'accéder et les abandonne radicalement. À diverses reprises, Schelling formule cette opposition de manière aussi abrupte que possible. L'intuition intellectuelle possède à ses yeux un statut suprême et insoupçonnable : « Elle est un présupposé absolu et soustrait à toute exigence, et ne peut donc de ce point de vue pas même être considérée comme un postulat de la philosophie⁽¹²⁾. » Il est donc également impossible de l'enseigner : « il est clair qu'il ne s'agit pas de quelque chose que l'on pourrait enseigner ; toutes les tentatives en ce sens sont donc totalement superflues pour la philosophie scientifique, et des introductions menant à elle, puisqu'elles constitueraient nécessairement un accès à la philosophie antérieur à la philosophie, des expositions provisoires, etc., ne peuvent être tentées dans la science rigoureuse⁽¹³⁾. » À la suite de ces passages, Schelling note à propos de l'antithèse entre cette conception et l'entendement : « On ne voit pas non plus pourquoi la

philosophie devrait avoir des égards particuliers envers l'incapacité. Ce qui s'impose au contraire, c'est d'en protéger soigneusement l'accès, de l'isoler de tous côtés du savoir commun, de telle sorte que ne parte de ce dernier nulle voie, nul sentier qui conduise à elle. Ce n'est qu'à ce point que commence la philosophie, que celui qui ne l'a pas déjà atteint ou qui redoute de l'atteindre reste à l'écart ou rebrousse chemin⁽¹⁴⁾. » Et Schelling oppose de manière conséquente l'intuition intellectuelle à la pensée conceptuelle dans la définition suivante: « Ce savoir doit être absolument libre, justement parce tous les autres savoirs ne le sont pas, un savoir, par conséquent, auquel ne mènent pas des démonstrations, des syllogismes, l'intermédiaire de concepts en général, et donc au sens propre une intuition⁽¹⁵⁾. »

Nous nous trouvons ici face à un exemple magistral qui illustre comment l'irrationalisme naît d'une dérobade philosophique face à un problème dialectique clairement posé par l'époque. La tâche qui se posait à la fois à la philosophie de la nature et à la pensée sociale consistait à abattre, en science comme en philosophie, les bornes de la pensée métaphysique (la pensée discursive, ou l'entendement, dans la terminologie de cette période) afin de se procurer un instrument conceptuel philosophique scientifiquement exploitable et porteur de progrès en vue de la solution des grands problèmes de l'époque. Nous avons vu que Schelling avait accompli des pas importants dans cette direction ; il a dépassé, même si c'est de manière hésitante, même s'il n'en a qu'une conscience imparfaite, le subjectivisme de la philosophie de Kant et de Fichte ; dans toute une série de questions décisives de la philosophie de la nature, il a esquissé les contours les plus généraux, les plus abstraits d'une dialectique objective, ou les a du moins pressentis ; il a reconnu et revendiqué l'élaboration de concepts philosophiques supérieurs à ceux des catégories de l'entendement. Lorsqu'il se réfugie dans l'irrationalisme, c'est naturellement de manière tout aussi peu consciente que lorsqu'il avait dépassé le subjectivisme de la *Doctrina de la science*. Et cela à plus forte raison sur le point décisif, celui de la nature de la science nouvelle qu'est la dialectique et de sa relation philosophique avec les contradictions des déterminations de l'entendement.

Ce point décisif porte sur la conception de la dialectique elle-même. Schelling est naturellement conscient, dans une certaine mesure, de la différence et de l'opposition entre la logique formelle et la logique dialectique, entre la pensée métaphysique et la pensée dialectique. Il écrit à propos de la première : « Elle est par conséquent

une doctrine entièrement empirique, qui pose en absolu les lois de la raison commune, comme par exemple que de deux concepts contradictoirement opposés, un seul puisse s'appliquer à un être quelconque, ce qui est sans doute parfaitement juste dans la sphère de la finitude, mais pas dans la spéculation, qui ne commence que dans l'équivalence entre les opposés⁽¹⁶⁾. » La logique elle-même, dans la forme qu'elle a de son temps, est donc pour Schelling une discipline purement empirique. Il aperçoit cependant — sans aucun doute sous l'influence passagère de Hegel avec qui il collaborait étroitement à l'époque de la rédaction de ces œuvres — la possibilité d'une relation entre logique dialectique et philosophie à proprement parler sur le fondement de l'intuition intellectuelle. C'est pourquoi, dans l'analyse qui précède immédiatement le passage que nous venons de citer, il écrit à propos de la logique : « Si celle-ci doit être une science de la forme, pour ainsi dire une pure esthétique de la philosophie, il lui faut donc être ce que nous avons plus haut désigné comme dialectique. Une telle science n'existe pas encore. Si elle veut être une pure exposition des formes de la finitude dans leur relation à l'Absolu, elle doit être un scepticisme scientifique, ce pour quoi l'on ne peut pas même tenir la logique transcendantale de Kant⁽¹⁷⁾. » Ainsi, Schelling n'est pas disposé à concéder à cette logique d'autre rôle dans la philosophie que de dissoudre les catégories de l'entendement et de mettre en lumière leurs contradictions immanentes, préparant de la sorte le terrain pour l'intuition intellectuelle, pour le saut dans la philosophie authentique, celle de l'intuition.

La philosophie elle-même n'a selon lui que peu de rapports avec cette propédeutique. Comme nous le verrons, Schelling est ici objectivement le précurseur direct de la conception kierkegaardienne de la dialectique, ou pour mieux dire du déni kierkegaardien de la dialectique en tant que moyen de connaissance de la réalité.

On voit ainsi que même chez le jeune Schelling, le moyen de connaissance qui était précisément destiné à permettre l'accès à la dialectique érige au contraire une barrière sur la route de la dialectique scientifique et rationnelle, de la logique rationnelle, du savoir accessible à la raison, tandis qu'il libère toutes les voies en direction de l'irrationalisme. Que le jeune Schelling n'ait pas été, ou du moins pas voulu être, un irrationaliste au sens contemporain du terme, pas même dans le sens de Schopenhauer ou de Kierkegaard, ne change rien d'essentiel à cet état de fait. Car le monde auquel l'intuition intellectuelle de Schelling est supposée permettre d'accéder

n'est selon sa conception de l'époque nullement hostile à la raison, pas même méta-rationnel. Au contraire, il est le lieu où la progression et l'évolution véritables de l'univers doivent se révéler dans toute leur rationalité.

Bien sûr, après que Schelling eut déposé à la porte du sanctuaire l'arme de la logique dialectique qui lui aurait permis de le dévoiler et de le présenter rationnellement, il ne lui resta plus que les instruments de connaissance de la logique formelle, grâce auxquels il put susciter l'impression d'une expressivité géniale par un traitement — ce qui n'a rien d'un hasard — subjectiviste et arbitraire des problèmes. De ce point de vue, l'importance du rôle que confie le jeune Schelling à l'analogie dans sa *Logique de la philosophie* est significative. C'est pourtant ici que cette première phase tout à fait indécise de l'irrationalisme devient le modèle méthodologique de tous ceux qui lui succéderont : la logique formelle est dans tous les cas le complément intime, le principe ordonnateur de tout irrationalisme qui se fixe des ambitions plus hautes que de se borner à transformer l'image du monde en un écoulement amorphe saisi par la pure intuition. Cette méthode schellingienne détermine déjà la problématique que l'on rencontre chez Schopenhauer, plus tard chez Nietzsche, dans la « psychologie descriptive » de Dilthey, dans « l'intuition d'essence » de la phénoménologie, dans l'ontologie de l'existentialisme, etc.

Le renoncement irrationaliste de Schelling à la dialectique au seuil de son domaine véritable entraîne aussi chez lui l'apparition d'un autre motif voué à jouer un rôle durable dans le développement de l'irrationalisme : la théorie de la connaissance aristocratique. Il va de soi pour tout rationalisme philosophique, et en particulier pour celui des Lumières, qui se comprenait plus ou moins nettement comme une idéologie préparatoire à un bouleversement démocratique, que la connaissance de la vérité est par principe accessible à tout homme pour peu qu'il se dote des conditions objectives (connaissances, etc.) nécessaires. Hegel, en tant qu'héritier de la grande tradition scientifique en philosophie, alors qu'il élaborait sa philosophie et sa logique dialectique, considérait également comme une évidence que toutes deux étaient par principe accessibles à tout homme. Il est vrai que la pensée dialectique, du point de vue de l'entendement commun, apparaît constamment comme un paradoxe, comme un monde à l'envers, mais c'est précisément pour cette raison que la nouvelle philosophie dialectique a naturellement pour devoir d'être aussi une pédagogie, d'éclairer et de rendre accessible la voie qui mène à elle.

Comme on le sait, la grande œuvre qui clôtura sa période de jeunesse, la *Phénoménologie de l'Esprit*, s'était fixé ce but parmi d'autres.

C'est pour cette raison que la *Phénoménologie* est principalement dirigée contre Schelling, en particulier contre l'aristocratie de sa théorie de la connaissance. Schelling allait sans doute jusqu'à concéder que « ce que l'on ne peut réellement apprendre en philosophie, mais dont on peut recevoir un apprentissage pratique, c'est la dimension artistique de cette science que l'on peut à proprement parler appeler dialectique⁽¹⁸⁾ ». Nous savons cependant que chez Schelling, la dialectique ne peut dans le meilleur des cas qu'être une propédeutique à la *véritable* philosophie. Pourtant, puisque cette relation existe, fût-elle négative, il est avéré selon Schelling que « la dialectique a elle aussi une dimension qui ne peut être *apprise*, et qu'elle repose sur une capacité créatrice, non moins que ce que l'on pourrait appeler, conformément à la signification originelle du mot, la poésie dans la philosophie⁽¹⁹⁾ ». Ainsi, dès que la dialectique est réellement philosophique (qu'elle va au-delà de Kant), elle cesse immédiatement d'être accessible à tous et susceptible d'être enseignée. Il va de soi que cette impossibilité pour le commun des mortels d'accéder aux connaissances essentielles, réservées à un petit nombre d'« élus » de naissance, vaut *a fortiori* pour l'intuition intellectuelle.

Le nouvel irrationalisme s'empare ainsi d'un motif gnoséologique commun à la plupart des visions du monde religieuses pour lui donner une forme bourgeoise et laïque ; la connaissance de Dieu n'est accessible qu'à ceux qu'il a élus. Cette conception commence dès la magie préhistorique, sous la forme du privilège de la caste sacerdotale, elle domine les religions orientales, en particulier le brahmanisme, et continue de régner sous forme modifiée durant le Moyen Âge. Il est caractéristique du rôle renforcé de la bourgeoisie pendant la Renaissance et la Réforme que ce motif ne joue pratiquement aucun rôle chez Pascal, tandis que même Jacobi, en dépit de son aristocratie individualiste, ne juge pas nécessaire de souligner particulièrement le caractère aristocratique de son intuitionnisme, du « savoir immédiat ». Il faut attendre la philosophie pseudo-historique et pseudo-dialectique de l'époque de la Restauration et sa contre-offensive envers la philosophie des Lumières en tant que vision du monde de la Révolution française pour voir l'aristocratie de la théorie de la connaissance reprendre une place centrale dans la philosophie.

En Allemagne, Franz von Baader est le représentant le plus affirmé

de cette tendance. Chez lui, la tendance « restauratrice » est encore bien plus nettement visible que chez Schelling. Baader déclare la guerre à la totalité de la philosophie depuis Descartes en proclamant l'absurdité de « prétendre connaître Dieu sans Dieu⁽²⁰⁾ ». Une connaissance acquise contre le gré de son objet ne peut être qu'imparfaite. Et il en conclut que refuser de faire de Dieu le point de départ de la philosophie revient à le nier. Il est ici parfaitement clair que seul l'élue de Dieu peut parvenir à sa connaissance, la connaissance philosophique est selon Baader le privilège d'une aristocratie élue pour bénéficier de la grâce divine.

L'aristocratie du jeune Schelling n'atteint naturellement pas de telles extrémités, nous verrons pourtant que l'implacable logique de son évolution le rapproche toujours davantage de Baader. Dans sa période d'Iéna, il n'est pas non plus, du point de vue politique et social, le partisan déclaré d'une restauration. Et nous aurons cependant l'occasion de montrer que la logique de son évolution fera de lui, dans les années 1840, l'inspirateur philosophique de la philosophie du droit de Stahl et l'avant-poste philosophique de la réaction romantique sous Frédéric-Guillaume IV. À ses tendances vers une philosophie aristocratique dirigée contre les Lumières se mêlent cependant intimement, dès sa période d'Iéna, des tendances politiques réactionnaires. Sa polémique contre la philosophie de l'entendement des Lumières est ouvertement anti-démocratique et la prend pour cible ouvertement en tant que préparation de la Révolution : « Ériger la raison commune en arbitre de la Raison introduit nécessairement l'ochlocratie dans le royaume des sciences, et avec celle-ci, tôt ou tard, un soulèvement général de la populace⁽²¹⁾. » La philosophie se doit donc d'y opposer son *veto* aristocratique : « S'il est une chose en mesure d'endiguer dans une certaine mesure le flot impétueux où se mêlent de manière toujours plus visible le meilleur et le plus vil, c'est la philosophie, dont la devise naturelle est "Odi profanum vulgus et arceo"⁽²²⁾. » Les fondements de son futur tournant vers la plus pure réaction sont donc déjà présents chez le jeune Schelling.

Ces tendances sont encore accentuées par la manière dont se réalise chez lui — et par opposition à Goethe — l'ancrage de l'intuition intellectuelle dans son système et sa méthode. On peut à peine parler de fondements philosophiques à propos de Schelling, en regard de son style déclaratif, discontinu, éloigné de toute discursivité. Goethe avait considéré le problème posé par la *Critique de la faculté de juger*, celui d'une connexion nouvelle entre le particulier et l'universel

au-delà de son appréhension par l'entendement courant, comme l'une des tâches pratiques d'un examen de la nature éclairé par la philosophie. En tant que dialecticien spontané, il a pu établir dans la réalité l'existence de nombreuses connexions de ce genre, ou a commencé à les pressentir dans le cadre de son examen de la nature. C'est donc en toute bonne conscience philosophique qu'il pouvait s'engager dans « l'aventure de la raison ». Chez Hegel, de la dialectique des catégories de l'entendement, qui portent chez lui le nom de déterminations réflexives, résultent les transitions logiques concrètes qui permettent de venir à bout de cette tâche. Il importe ici de noter que les contradictions dialectiques qui apparaissent ainsi, spontanément chez Goethe et consciemment chez Hegel, n'ont plus rien de commun avec l'antithèse kantienne entre connaissance discursive et connaissance intuitive : ces formules ne jouent pas le moindre rôle chez le Hegel de la maturité.

Il en va autrement de Schelling. Il accepte sans restriction l'opposition kantienne entre le « discursif » et « l'intuitif » et ne dépasse Kant que dans la mesure où contrairement à ce dernier, il admet la possibilité de parvenir à la connaissance intuitive, tout au moins pour les élus, pour les génies philosophiques. Cette position le contraint à faire d'une manière ou d'une autre la démonstration de la possibilité réelle, pour la conscience humaine, d'accéder à cette intuition intellectuelle. Cette démonstration consiste pour l'essentiel à désigner une activité humaine, productive et existant indubitablement, dans laquelle se manifeste sans l'ombre d'un doute cette connaissance intuitive. Schelling croit l'avoir trouvée dans l'activité esthétique. Les facultés qui s'y manifestent, la structure sujet-objet qui s'y révèle sont à ses yeux la preuve que le sujet humain est effectivement en mesure de posséder les propriétés qu'exige la raison intuitive.

Kant n'a jamais, pour sa part, envisagé une application de l'esthétique afin de résoudre les nouvelles difficultés qui surgissaient dans la théorie de la connaissance. La *Critique de la faculté de juger* a depuis longtemps quitté le terrain de l'esthétique lorsque ce problème apparaît, et même rétrospectivement, il n'est pas question pour Kant de faire appel à l'activité esthétique pour le résoudre. Cette réserve de Kant provient naturellement de ce qu'il se refuse à considérer l'activité esthétique comme une voie permettant de connaître la réalité objective, tandis qu'elle peut chez Schelling devenir l'*organon* de la connaissance du monde, puisque l'essence de l'art consiste à ses yeux à saisir et à dévoiler l'univers de la chose en soi, et qu'il conçoit par

conséquent l'art, même si c'est sous une forme idéaliste et mystifiée, comme un reflet de la réalité objective du monde des choses en soi.

Fichte, en revanche, avait déjà entrevu le rapport entre ces deux domaines. Dans le *Système de la moralité*, il en vient à commenter la relation entre considération transcendantale et considération esthétique du monde, et leur relation se définit pour lui en ce que l'art « transforme le point de vue transcendantal en point de vue commun. Ce que le philosophe n'acquiert qu'aux prix de grands efforts, l'esprit artistique le possède déjà... mais sans en avoir une conscience définie⁽²³⁾. » Il importe peu de savoir si Schelling a été influencé par cette formulation de Fichte, encore rédigée à l'époque de leur étroite collaboration. Dans tous les cas, il va bien au-delà de ce dernier dans l'association — basée sur l'intuition intellectuelle — entre esthétique et philosophie. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, le titre de la dernière section exprime le projet schellingien : « Déduction d'un organe de la philosophie ». Schelling résume cette déduction de la manière suivante : « La philosophie tout entière part et doit partir d'un principe, qui en tant que principe absolu doit être également principe de l'identité absolue. L'absolument simple, l'identique, ne peut faire l'objet d'une description, ne peut être saisi ou transmis par le biais de concepts. Il ne peut que faire l'objet d'une intuition. Et cette intuition est l'organe de toute philosophie. — Mais cette intuition qui n'est pas sensible, mais intellectuelle, qui n'a pas pour objet l'objectif ou le subjectif, mais l'identité absolue qui n'est ni objective ni subjective, est elle-même interne et ne peut jamais devenir objective par et pour elle-même : pour parvenir à cette objectivité, une seconde intuition est nécessaire, et c'est l'intuition esthétique⁽²⁴⁾. » Le principe général de Schelling éclaire cette définition : « Cette objectivité de l'intuition intellectuelle, universellement reconnue et absolument irréfutable, c'est l'art lui-même. Car l'intuition esthétique n'est autre que l'objectivation de l'intuition intellectuelle⁽²⁵⁾. »

L'art, l'activité du génie productif deviennent ainsi l'*organon* de la philosophie. Et l'esthétique devient le cœur de la méthode philosophique, c'est à elle qu'il revient de dévoiler les mystères du cosmos, de l'univers des choses en soi. « Si l'intuition esthétique n'est autre que l'intuition intellectuelle devenue objective, on comprend aisément que l'art est à la fois l'unique organe véritable et éternel, et l'illustration de la philosophie, qui ne cesse de proclamer à nouveau ce que la philosophie ne peut représenter extérieurement, c'est-à-dire ce qu'il y a d'inconscient dans l'acte et la production et son identité

originelle avec le conscient. L'art est donc le moment suprême pour la philosophie, puisqu'il lui ouvre les portes du sanctuaire où brûlent dans une flamme unique, unis depuis toujours et pour toujours, les éléments que la nature et l'histoire ont désunis, et qui sont condamnés, dans la vie et dans l'action comme dans la pensée, à se fuir à jamais. La vision de la nature que le philosophe acquiert artificiellement est pour l'art la vision originelle et naturelle⁽²⁶⁾. »

Il est évident que cette association, qui va jusqu'à l'identification, de l'intuition intellectuelle et de l'intuition esthétique ne peut que renforcer les tendances déjà constatées de Schelling dans le sens d'une théorie de la connaissance aristocratique. Cet aristocratism deviendra chez Schopenhauer encore plus déterminé, encore plus ouvertement réactionnaire que chez le jeune Schelling. Comme nous le verrons également, ces tendances se renforcent encore chez Nietzsche et les philosophes de la période impérialiste qui subiront son influence. Toutefois, si nous voulons comprendre entièrement la position de Schelling — qui à cette époque n'est pas encore résolument tournée vers la réaction —, il nous faut prendre en compte que son esthétique est également dominée par une tendance à l'objectivisme, sous forme d'une variante mystifiée de la conception de l'art comme reflet de la réalité objective, et par conséquent par une tendance qui vise à harmoniser la vérité et la beauté — tendances qui distinguent donc radicalement l'orientation fondamentale de son esthétique de celle de Schopenhauer, et à plus forte raison de celle des philosophes de la période impérialiste.

Quelque mystiques que soient les fondements de l'objectivité de l'art chez Schelling — nous avons déjà mentionné que dans cette période, il se réfère de manière répétée à la théorie platonicienne des Idées — même s'il a fréquemment recours à l'idée de Dieu pour en déduire l'objectivité de l'art et l'identité de la vérité et de la beauté, la tendance vers la théorie du reflet est pourtant présente, et même centrale dans les fondements de son esthétique, et Schelling a donc, de ce point de vue, réellement dépassé l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte. C'est ainsi qu'il écrit : « *La véritable construction de l'art est une présentation de ses formes en tant que formes des choses, comme elles sont en soi ou dans l'absolu [...]* » par conséquent les formes de l'art sont aussi, puisqu'elles sont les formes de choses belles, les formes des choses telles qu'elles sont en Dieu ou telles qu'elles sont en soi et puisque toute construction est exposition des formes dans l'absolu, la construction de l'art, et en particulier *l'exposition de ses formes*, est

celle des formes telles qu'elles sont dans l'absolu [...] avec ce principe, la construction de l'idée universelle de l'art est achevée. L'art y apparaît comme présentation *réelle* des formes des choses telles qu'elles sont en soi, et donc des formes archétypiques(27). »

Cette conception platonique et mystique du reflet des choses en soi dans l'art a naturellement des conséquences extrêmement importantes pour l'ensemble de la philosophie du jeune Schelling ; il est impossible d'en supprimer l'élément mystifié pour isoler son noyau rationnel ; la corrélation entre le mysticisme et une orientation vers la connaissance véritable est ici encore bien plus étroite que dans la *Logique* de Hegel. Ce qui résulte en particulier chez Schelling de cette découverte finale de l'*organon* de la philosophie que nous avons illustrée par des citations, c'est sa méthode de « construction » de l'univers, qui consiste à combiner arbitrairement des phénomènes hétérogènes rassemblés au nom de simples analogies. On peut d'ailleurs constater l'emploi de cette méthode dès les débuts philosophiques de Schelling. La découverte de l'art comme *organon* de la philosophie entraîne cependant une accentuation, une universalisation de cette méthode qu'il applique désormais mécaniquement. Schelling est donc ici aussi un précurseur de l'irrationalisme plus tardif. L'intuition, en tant qu'*organon* de la philosophie, ne peut remplir son rôle et produire une pseudo-image du monde que si l'arbitraire dans la combinaison des éléments qui y sont présentés est pourvu d'un fondement « méthodologique ».

Cette élaboration de la méthode philosophique sur la base de cet *organon* dont nous venons de tracer les contours, en tant que fondement et garant de l'intuition intellectuelle, a eu des conséquences funestes sur l'évolution de Schelling. Tant que l'esthétique était appelée à jouer ce rôle d'*organon*, l'ambiguïté générale de son idéalisme objectif, l'oscillation entre un panthéisme parfois même pourvu de traits matérialistes et une mystique imprégnée de l'idée de Dieu pouvait être maintenue ; le mot *Dieu* lui-même pouvait encore osciller entre son emploi chez Giordano Bruno ou Spinoza et celui qu'en font la religion et la mystique. Car aussi bien dans l'art que dans la philosophie de la nature, ce dont il est question, c'est des objets du monde réel, de l'objectivité de ce dernier, et même si leur appréhension philosophique ou esthétique se dégrade souvent en constructions arbitraires, c'est, au moins partiellement, la réalité objective qui est visée.

1. Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., p. 48.
2. *Ibid.*, p. 41.
3. Marx-Engels, *Correspondance*, Tome I, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 302.
4. Référence à l'écrit de Schelling *La profession de foi épicurienne de Heinz Widerporst* (n.d.t.).
5. Cette ambivalence est déjà présente chez Böhme lui-même. Cf. sur ce point Marx-Engels, *La Sainte Famille*, cité dans *Études philosophiques*, Paris, Éditions Sociales, 1951, p. 90.
6. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard-Folio, 1985, p. 377.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 369.
9. Goethe, *Ansichauende Urteilskraft* (La faculté de juger intuitive).
10. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, *Werke*, op.cit., 1^{re} section, vol. III, p. 89-90, note.
11. Spinoza, *L'Éthique*, deuxième partie, proposition VII.
12. Schelling, *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, § II, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. IV, p. 361.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 362.
15. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, I, B, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. III, p. 369.
16. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 6^e leçon, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. V, p. 269.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, p. 267.
19. *Ibid.*
20. Cité d'après J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1831-32, 3^e section, vol. III, p. 298 sq. et 304.
21. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 5^e leçon, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. V, p. 259.
22. *Ibid.*, p. 261.
23. Fichte, *Werke*, op. cit., vol. II, p. 747. Fichte emploie le mot « commun » au sens d'« universel ».
24. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, 6^e section, § 3, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. III, p. 625.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, p. 627 sq.
27. Schelling, *Philosophie der Kunst*, première partie, A, § 21, *Werke*, op. cit., 1^{re} section, vol. V, p. 386 sq.

III. La dernière philosophie de Schelling

Cette ambivalence, qui marque tout idéalisme objectif, disparaît cependant dès lors que Schelling transforme sa conception de l'*organon*. Et ce sont en même temps toutes les tendances peu ou prou progressistes de Schelling qui disparaissent, ainsi que toute trace de sa « sincère idée de jeunesse ». Ce changement se produit presque immédiatement après le départ de Schelling d'Iéna et son installation à Würzburg (1803), après qu'il cesse d'être exposé à l'influence immédiate de Goethe et de Hegel, pour être soumis à celle de disciples et d'étudiants pour la plupart réactionnaires. Très vite, il publie son ouvrage *Philosophie et Religion* (1804), qui marque le tournant décisif de sa carrière, et qui inaugure sa seconde période clairement réactionnaire. Ce tournant consiste « seulement » en ce que l'*organon* de la philosophie n'est désormais plus l'art, mais la religion.

La raison immédiate de ce changement est extérieure, et même mineure. Un étudiant de second rang de Schelling, C.A. Eschenmayer, avait rédigé un opuscule par lui-même totalement insignifiant (*La Philosophie et sa transition vers la non-philosophie*) dans lequel l'ambivalence de la philosophie de Schelling était abordée et critiquée fort respectueusement, mais d'une perspective clairement de droite. Eschenmayer souscrit entièrement au schéma que trace Schelling de la connaissance, de la voie qui mène à l'intuition intellectuelle comme résultat de la dialectique des déterminations de l'entendement. Mais ses objections et ses réserves portent sur la question du domaine de la réalité que doit conquérir l'intuition intellectuelle. Comme nous l'avons vu, l'ambivalence de Schelling résidait dans sa tentative d'« épurer » l'*organon* de la philosophie de toute pensée conceptuelle, de toute trace de recours à la réflexion et à l'entendement, et d'ériger néanmoins ce domaine en domaine de la connaissance. Eschenmayer pense la méthode de Schelling jusqu'à son terme avec un radicalisme naïf : « Aussi loin qu'atteigne la *connaissance*, par conséquent, atteint

également la *spéculation*, la connaissance ne se dissipe que dans l'Absolu, où elle devient identique avec son objet, et c'est là également le point culminant de la spéculation. Ce qui est situé par-delà ce point ne peut par conséquent plus être un connaître, mais un *pressentiment* ou une *ferveur*. Ce qui est au-dessus de toute représentation, de tout concept et de toute idée, et en général par-delà toute spéculation est ce qui ne subsiste que par la ferveur — *c'est-à-dire la divinité* — et cette puissance est celle du Salut, infiniment supérieure à l'éternité⁽¹⁾. »

Pour primitifs que soient les raisonnements d'Eschenmayer, on voit pourtant clairement qu'il tire toutes les conséquences de la spéculation schellingienne, qui vise à transcender tout concept. Si la spéculation et la dialectique ne sont qu'un préambule de l'intuition intellectuelle et s'abolissent en elle, c'est la connaissance elle-même qui s'abolit pour céder la place au règne de l'au-delà, de la foi, de la piété et de la prière : la philosophie n'est ainsi que l'antichambre de la non-philosophie. Tout lien de la spéculation avec des systèmes immanentistes tels que ceux de Giordano Bruno ou Spinoza est ainsi tranché ; l'intuition intellectuelle cesse d'être l'instrument cognitif — pour mystifié qu'il ait été — de l'immanence du monde, mais se transforme en un saut dans l'au-delà. Eschenmayer écrit : « S'il est vrai que toutes les antithèses de la sphère de la connaissance sont abolies dans l'identité absolue, il est impossible de surmonter l'antithèse fondamentale entre l'*en-deçà* et l'*au-delà* [...] L'en-deçà est le poids mort de la volonté, qui l'enchaîne à la connaissance du fini [...] l'au-delà, en revanche, offre la voie libre dans toutes les directions, la vie géniale de l'immortalité⁽²⁾. » Eschenmayer a beau s'approprier la terminologie de la philosophie du jeune Schelling, ce qu'il formule ici n'en est pas moins une capitulation sans conditions de la philosophie devant la religion.

Dans cette polémique, Schelling n'a aucun mal à réfuter l'argumentation naïve et primitive d'Eschenmayer pour défendre — en apparence — ses positions précédentes. Ce feu d'artifice polémique ne peut cependant dissimuler la débâcle du contenu philosophique essentiel. Il prétend naturellement se borner à défendre ses conceptions antérieures contre des interprétations erronées ; en réalité, dans toutes les questions philosophiques essentielles, soit il adopte des positions nouvelles, soit il déplace les accents de manière si décisive que l'ambivalence de sa première philosophie de la nature et l'idéalisme objectif qui en découlaient disparaissent pour faire place à un ralliement à la philosophie ouvertement réactionnaire de la

Restauration.

Cette évolution de Schelling est si caractéristique, le tournant que nous venons d'évoquer pèse à ce point sur son évolution future — nous verrons que tous les moments essentiels de sa future philosophie « positive » sont contenus en germe dans cet opuscule — qu'il nous faut examiner plus précisément les problèmes qui apparaissent ici. À propos de l'évolution de Schelling, nous avons déjà montré que sa prise de distance avec l'idéalisme subjectif de Fichte et son passage à l'idéalisme objectif s'étaient tous deux produits chez lui sans qu'il en ait conscience. C'est à cette particularité de l'évolution de Schelling que fait allusion Hegel, quand il déclare que « Schelling a fait son éducation philosophique sous les yeux du public » et que son œuvre ne contient pas « la suite des différentes parties de la philosophie élaborées successivement, mais la succession des stades de sa formation⁽³⁾ ». C'est là une description évocatrice de la genèse de l'œuvre de Schelling, mais en dépit de la condamnation implicite qu'elle contient, elle ne constitue pas une véritable critique de la spécificité de l'évolution de Schelling, qui ne tient pas aux transformations souvent spontanées et inconscientes que subissent ses conceptions, mais essentiellement à ce que Schelling prétend maintenir l'unité — fictive et imaginaire — de sa philosophie, tandis qu'il a depuis longtemps répudié ses conceptions précédentes, qu'il les a même rigoureusement inversées. Si l'on peut admettre que dans sa première période, c'est de bonne foi que Schelling passe de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif, cette « inconscience » de sa part prend désormais chez lui de plus en plus les traits de la pure démagogie.

Il nous faut maintenant examiner les importantes questions concrètes soulevées dans *Philosophie et Religion*. Schelling s'y livre avant tout, au-delà de sa polémique contre les « incompréhensions » de sa philosophie de la part d'Eschenmayer, à une division rigoureuse de la philosophie dans laquelle on peut déjà apercevoir l'esquisse de sa future séparation entre philosophie négative et philosophie positive. Il déduit ainsi de ses réflexions sur l'Absolu et son mode de connaissance adéquat : « L'objectif de la philosophie est donc moins d'apporter quelque chose à l'homme que de le débarrasser aussi strictement que possible de toutes les contingences dont l'ont affublé le corps, le monde des apparences et la vie sensible, afin de le reconduire à sa figure originelle. Il en résulte aussi que les préceptes de toute philosophie précédant cette connaissance ne peuvent être que négatifs, puisqu'ils ne font que montrer le néant de toutes les

antithèses finies et mener l'âme de manière indirecte à l'intuition de l'infini. Une fois parvenue à ce point, elle abandonne d'elle-même ces expédients d'une description purement négative de l'Absolu, elle s'en débarrasse dès qu'elle n'a plus besoin d'eux⁽⁴⁾. » Il est aisé de voir — en dépit de la spécificité de la dialectique de Schelling, dont nous avons vu qu'elle s'engageait, à un point décisif, dans la voie de l'irrationnel — à quel point cette conception de la connaissance diffère de celle du jeune Schelling, et à quel point elle se rapproche de la division entre philosophie et non-philosophie que décrivait Eschenmayer ; il emploie même ici le terme « négatif » pour désigner la sphère inférieure de la connaissance. Entre Eschenmayer et Schelling demeure toutefois la différence que ce dernier persiste, ce qu'il fera jusqu'au bout, à considérer sa « philosophie positive » comme une connaissance, et qu'il ne cessera jamais, dans sa théorie de la connaissance, d'accorder formellement un caractère cognitif à cette sphère positive. Comme nous le verrons, c'est ce qui fait justement de l'irrationalisme de Schelling un phénomène de transition, et qui explique également que l'influence de sa seconde philosophie ait été si passagère.

Cette stricte séparation a pour principale conséquence que Schelling, en totale opposition avec sa pensée de jeunesse, ne conçoit désormais plus l'Absolu, l'objet de l'intuition intellectuelle, comme l'univers des choses en soi, même s'il le pensait à cette époque sous forme d'un royaume d'idées platoniciennes ; il est maintenant pour lui l'absolue simplicité, seulement accessible à une saisie immédiate. C'est pourquoi il exclut toute explication ou toute description de cette sphère, et qu'il peut écrire : « Car seul le composé peut être connu par une description, le simple ne peut être connu que par l'intuition⁽⁵⁾. » Et dans un autre passage, il exclut de cette connaissance la corrélation entre le particulier et l'universel, tandis que comme nous l'avons vu, c'est précisément pour résoudre ce problème qu'il avait construit son idée de l'intuition intellectuelle. C'est ainsi qu'il écrit : « que la totalité du monde absolu, avec toutes les gradations de l'être, se réduit à l'unité absolue de Dieu, et que par conséquent il n'existe en lui rien de réellement particulier...⁽⁶⁾ ». Ce qui était à l'origine chez Schelling une philosophie de la nature permettant la connaissance du monde dégénère ici en une pure connaissance mystique de Dieu.

La rupture de Schelling avec le panthéisme de sa jeunesse, pour ambigu qu'il ait été, est ici consommée. S'il s'était jusque-là efforcé d'interpréter le principe spinoziste du *Deus sive natura* dans un sens

dynamique et dialectique et de l'historiciser, il postule désormais entre l'Absolu et la réalité, entre Dieu et le monde, une dualité stricte, un gouffre que seul un saut permet de franchir : « En un mot, il n'y a pas de passages graduels et continus de l'Absolu à la réalité, l'émergence du monde sensible n'est pensable que comme rupture totale avec l'Absolu, comme un saut⁽⁷⁾. » Et il est significatif que la spéculation schellingienne s'engage ici sur la voie du pur mysticisme, puisqu'il ne considère pas l'émergence du monde sensible comme une évolution, pas même comme une genèse, mais comme une « déchéance » hors du divin. Nous pourrions nous soucier de tout cela autant que Lénine de la différence entre un diable jaune et un diable vert, si cela n'entraînait dans le même temps chez Schelling une rupture radicale avec l'idée évolutionniste de la philosophie de la nature. À la fin de l'ouvrage, l'évolution de l'homme à partir de l'animalité, la grande intuition dialectique de Goethe et Hegel, qui avait joué un rôle de premier plan aux commencements de la philosophie de la nature, dans « L'Odyssée de l'Esprit », se voit niée. De la même manière que la totalité du monde est désormais supposée naître, dans un mysticisme caricatural, d'une « déchéance » hors de la divinité, « les confins les plus reculés de l'histoire connue » laissent désormais entrevoir à Schelling « une civilisation déjà déchue de cimes antérieures, les vestiges dégradés d'une science plus ancienne, des symboles dont la signification paraît depuis longtemps perdue⁽⁸⁾ ». Et les mythes de l'âge d'or seraient là pour attester de ce déclin, de cette involution dans l'histoire de l'humanité.

On voit ainsi comment Schelling a rompu avec sa période de jeunesse sur des questions philosophiques décisives, avec quelle énergie l'irrationalisme de l'intuition intellectuelle qui n'était alors dans une certaine mesure que méthodologique se métamorphose toujours davantage en une image du monde dont le contenu est une mystique irrationnelle. Ce tournant s'exprime aussi en ce que tandis que dans la période d'Iéna, et celle qui l'avait précédée, la philosophie de la nature était au centre de la pensée schellingienne, et que tous les autres registres de la philosophie à l'exception de l'esthétique n'étaient, pourrait-on dire, invoqués qu'à titre de complément systématique, le traitement philosophique des problèmes de la nature passe désormais au second plan, les questions esthétiques elles-mêmes n'apparaissent qu'épisodiquement, tandis que l'interprétation irrationaliste des mythes et de la religion est maintenant placée au cœur de sa pensée.

Il faut toutefois presque trente ans avant que Schelling ne présente, au moins dans des cours, la totalité de sa nouvelle philosophie positive en tant que philosophie officielle de la réaction prussienne proche du romantisme regroupée autour de Frédéric-Guillaume IV, avant qu'il ne soit considéré comme le saint Georges appelé à terrasser le dragon de la philosophie hégélienne, son aile gauche radicale en particulier.

Si nous tentons de retracer brièvement ces trente années, au moins dans leurs traits principaux, nous nous préoccupons bien moins des étapes de l'évolution interne de la philosophie schellingienne en elle-même que de la transformation de la situation sociale objective en Allemagne, et des changements qu'elle entraîne sur les fronts des luttes entre les diverses orientations philosophiques. Car d'une part, comme nous venons de le montrer, le tournant décisif dans les objectifs, le contenu et la méthode de la philosophie schellingienne avait déjà eu lieu en 1804, de telle sorte que les principes fondamentaux restés identiques, tout autant que les transformations conditionnées socialement peuvent être compris aisément à partir des transformations historiques de l'époque, sans analyse des étapes intermédiaires. D'autre part, le dernier Schelling, qui avait totalement disparu depuis plusieurs décennies et qui ne jouait pratiquement plus aucun rôle dans l'évolution de la philosophie allemande, doit précisément la place centrale qu'il occupe — naturellement de manière épisodique et transitoire — dans les luttes philosophiques à cette inflexion de l'évolution sociale objective de l'Allemagne.

Philosophie et Religion avait été publié avant l'achèvement de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il ne fait pas de doute que la critique de ce dernier ouvrage à l'égard de l'intuition intellectuelle porte également sur cette dernière version, en particulier sur l'association de la « simplicité » au concept d'absolu, avant tout, naturellement, sur la conception générale de l'intuition intellectuelle en général et la méthode de construction analogisante qui en découle. Hegel dénonce très sévèrement la « monotonie et l'universalité abstraite » de l'Absolu, « l'abîme du vide » comme « méthode spéculative » de Schelling ; il est selon lui la « nuit où toutes les vaches sont noires ». Mil reproche en particulier à Schelling sa conception selon laquelle « l'insatisfaction à l'égard de cette universalité proposée par lui tient à l'incapacité de s'emparer d'une position absolue et de s'y maintenir fermement(9). »

On voit ici clairement que la polémique de Hegel contre Schelling était une lutte entre l'élaboration de la dialectique et la fuite devant cette dernière dans l'irrationalisme. Et Hegel pose la même question

sous une forme historique. La *Phénoménologie de l'Esprit* part du principe que le monde est entré dans une nouvelle époque. Dans mon livre sur Hegel, j'ai montré que Hegel voit cette nouveauté dans la Révolution française et dans les transformations de l'Europe qu'entraînent les guerres napoléoniennes, ainsi que dans la liquidation des vestiges féodaux, en Allemagne en particulier. Cette nouveauté se présente tout d'abord, selon Hegel, nécessairement sous forme abstraite. C'est ainsi que « la première manifestation du nouveau monde n'est que le tout enveloppé dans sa *simplicité*, ou le fondement universel de ce tout ». C'est pourquoi il semble tout d'abord n'être que « la possession ésotérique de quelques individus ». La tâche historique de la philosophie consiste cependant selon Hegel à saisir la nouveauté dans son dynamisme propre, dans ses déterminations universelles, et par conséquent à l'appréhender dans sa dialectique concrète. « C'est ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, concevable et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. La forme intelligible de la science est la voie de la science, voie ouverte à tous et égale pour tous ; parvenir au savoir rationnel au moyen de l'entendement, c'est là la juste exigence de la conscience qui aborde la science(10). » La polémique de Hegel contre la théorie de la connaissance aristocratique de Schelling — étroitement liée à son tournant vers l'irrationalisme — est donc tout aussi inséparable du problème de l'alternative entre méthode concrète et scientifique ou méthode abstraite et irrationaliste que de l'antagonisme des perspectives socio-historiques des deux penseurs lors de la grande crise de leur époque, de la question de savoir si, à cette occasion, ils s'orientent vers le progrès, dans le sens de la liquidation des vestiges de la féodalité, ou vers la régression, dans le sens de la Restauration.

C'est ainsi que s'est déroulée la première grande bataille entre la dialectique objective-idéaliste et l'irrationalisme. La forme schellingienne de l'irrationalisme, que ce soit sa première version ambivalente, liée à la méthode historique évolutionniste dans la philosophie de la nature, ou sa seconde version, déjà ouvertement religieuse et mystique, subit ici une défaite : la forme hégélienne de la dialectique commence à s'imposer, même si ce n'est que très graduellement et non sans en passer par des modifications essentielles. Car si la perspective du jeune Hegel est énergiquement tournée vers l'avant, vers le futur, et voit dans le présent le commencement d'une nouvelle période de l'histoire de l'humanité, elle est aussi précipitée dans une crise avec la chute de Napoléon et la domination de la Sainte-Alliance. La philosophie de l'histoire du dernier Hegel est

beaucoup plus résignée et bien davantage disposée aux compromis que ne l'était celle de la *Phénoménologie de l'Esprit*⁽¹¹⁾. Le présent n'est désormais plus considéré comme un commencement, mais comme la conclusion d'une grande période d'évolution, la philosophie ne porte plus ses regards vers l'avant, mais les tourne vers le passé, et le futur cesse pour elle de déterminer le présent et son appréhension philosophique. La philosophie n'a plus pour devoir de « saluer et de ratifier » le nouvel avènement de l'Esprit, mais n'apparaît plus que comme la « chouette de Minerve » qui ne prend son vol qu'au crépuscule⁽¹²⁾.

Dans le cadre de cette étude de l'histoire de l'irrationalisme, nous ne pouvons pas exposer les conséquences de ce tournant pour la philosophie hégélienne. Nous nous contenterons de constater que la philosophie de Hegel, en dépit de ce revirement, a réalisé en termes logiques le programme de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire un exposé scientifique des catégories objectives de la dialectique, pour autant que c'était possible dans les limites de l'idéalisme. Sa méthode, toujours dans le cadre de ces limites, maintient la pensée de l'évolution et s'efforce de l'appliquer concrètement à des domaines divers. Sa conception de la société s'oriente vers une monarchie constitutionnelle, et va donc, même si c'est de manière bien timide, au-delà de la situation politique existante dans l'Allemagne de son temps, ce qui le mène à une polémique incessante contre les représentants idéologiques de la réaction romantique (Haller, Savigny).

Cette forme de la philosophie hégélienne est parvenue en Allemagne à une position dominante, en particulier en Prusse. Cette prééminence ne dure cependant que jusqu'à la révolution de juillet. Avec la révolution de juillet en France, l'Allemagne entre dans une nouvelle période de lutte des classes, dont les répercussions dans la philosophie devaient ébranler tout d'abord le système hégélien, puis sa méthode dialectique idéaliste. Ce processus de dissolution de l'hégélianisme commence déjà du vivant du philosophe, dans sa controverse sur la révolution de juillet avec son disciple Eduard Gans, qui lui était resté fidèle jusque-là. Heine, David Friedrich Strauß, les « Annales de Halle », les « affranchis » de Berlin sont autant d'étapes — qu'il nous est impossible de commenter en détail ici — de cette dissolution, qui se déroule immédiatement avant la Révolution de 1848, dont tous ces débats intellectuels sont la préparation idéologique, jusqu'à l'élaboration par Marx et Engels du matérialisme

dialectique et historique, qui surmontent ainsi définitivement toute forme de dialectique idéaliste.

La question philosophique centrale de cette période de transition est la lutte contre l'ambiguïté de la dialectique idéaliste, fondée dans son essence même. L'un des principaux mérites de Ludwig Feuerbach fut d'explicitier et de dévoiler ses tendances rétrogrades, ses dérives théologiques, pour préparer le grand tournant — au caractère de saut — vers la dialectique matérialiste, la forme suprême de la dialectique. Les débats autour de la philosophie de la religion de Hegel ne sont ainsi que partiellement causés par l'arriération de l'Allemagne, qui avait contraint tous les grands penseurs, de Reimarus à Lessing, et même Leibniz, à mener toutes les grandes controverses sur la conception du monde sous des formes théologiques ou semi-théologiques, mais ils sont, à cette étape, un travail préalable indispensable au dépassement de l'idéalisme philosophique dans sa forme la plus haute, celle de la dialectique hégélienne. Son ambiguïté dans cette question, l'oscillation que nous avons déjà notée de la dialectique idéaliste entre un panthéisme qui frôle parfois l'athéisme et une théologie chrétienne officielle devaient être mises au jour et critiquées pour libérer la voie du dépassement de l'idéalisme. Et le dépassement de Hegel, même si au cours de ce processus, de nombreux moments valides de la dialectique dont les intuitions progressistes ne seront élevées à un niveau scientifique que par le matérialisme dialectique sont momentanément perdus, comme c'est le cas chez Feuerbach, est étroitement lié à la nécessité sociale de dépasser également, au plan politique, la philosophie du droit, de la société, etc., de Hegel.

C'est ainsi que malgré toutes ses limitations bourgeoises, toutes les confusions et toutes les singularités idéologiques des principaux jeunes-hégéliens radicaux, la dissolution de l'hégélianisme crée pour l'Allemagne, à la veille de la révolution démocratique, une base idéologique pour la lutte de l'aile gauche radicale de la démocratie bourgeoise. La lutte contre Hegel et l'hégélianisme compris de cette manière rendait ainsi nécessaire à la réaction prussienne conduite par Frédéric-Guillaume IV la nomination de Schelling à Berlin.

De ce point de vue, il importe peu de savoir dans quelle mesure Schelling lui-même avait une conscience claire de cette situation, et dans quelle mesure il pensait qu'il s'agissait pour lui de combattre le seul Hegel, qui avait repoussé sa propre philosophie à l'arrière-plan. Ce qui importe, ce sont les besoins sociaux que son intervention était

destinée à remplir. Il faut ici prendre en considération, du point de vue social, que l'idéologie de la Restauration aspire à un retour à l'Ancien Régime antérieur à la Révolution, et qu'un certain nombre de ses porte-parole ont même à l'esprit un retour au Moyen Âge. En Allemagne, c'est Novalis qui exprime le plus clairement cette tendance dans son essai *L'Europe ou la Chrétienté*. Pourtant, plus sa formulation est claire et résolue, et plus son contenu doit être confus, puisque l'abîme entre idéologie et réalité sociale n'en devient que plus impossible à combler. Car la domination des vestiges féodaux, dans la France prérévolutionnaire, était à ce point rongée de l'intérieur que la société française, vers 1789, était très loin du féodalisme authentique, et bien plus encore d'un féodalisme idéalisé tel que celui de Novalis. Si les vestiges de la féodalité rendent la révolution nécessaire, de leur décomposition, de la croissance constante de l'élément capitaliste naît en même temps l'impossibilité objective d'un retour à la situation antérieure. En dépit de toutes les tentatives désespérées de la Sainte-Alliance de restaurer, ou le cas échéant de conserver les conditions politiques qui prévalaient avant la Révolution, la rapide expansion du capitalisme, avec toutes ses conséquences idéologiques et politiques, connaît en Europe un irrésistible essor, et même alors que la Restauration est au pouvoir, est à l'origine de contradictions permanentes et toujours plus aiguës avec la politique et l'idéologie officielles de cette dernière. En France, Balzac est le grand chroniqueur de ce processus, dans lequel le pouvoir de l'argent triomphe de toutes les façades aristocratiques, et dans lequel la poignée d'individus qui prennent au sérieux l'idéologie de la Restauration deviennent des « chevaliers à la triste figure » tragico-comiques.

Ces contradictions déterminent également la philosophie de la Restauration en Allemagne, quoique le processus de capitalisation ne s'y développe que bien plus lentement qu'en France, ce qui explique pourquoi des figures du réactionnaire borné jusqu'au fanatisme ou de l'aventurier vénal et sans scrupules tels que Görres et Adam Müller peuvent s'y exprimer avec des échos et des répercussions bien supérieures. Une autre figure typique, cependant, est celle de ces auteurs qui s'évertuent à concilier la vision du monde de la Restauration avec les nouvelles tendances de la science et de la philosophie, en s'efforçant de les réinterpréter au point de les rendre admissibles pour la conception du monde cléricale et réactionnaire officielle. Nous avons déjà pu observer des efforts de ce genre chez Schelling lui-même ; dans la philosophie allemande de cette époque, le

représentant le plus significatif de cette tendance est toutefois Franz von Baader.

De notre point de vue, ce qui nous importe chez ce dernier, c'est qu'il démasque l'ambiguïté de l'idéalisme objectif dans la question religieuse d'une perspective de droite, et qu'il met au jour systématiquement les tendances athées latentes de cette philosophie. Nous avons déjà rencontré cette forme de dénonciation chez Jacobi. Celui-ci n'oppose cependant pas une religion concrète à l'athéisme philosophique, mais uniquement sa propre conception d'un savoir immédiat, vide et abstrait. Il n'était donc pas difficile pour Schelling, dans les conditions de la Restauration, de se défendre contre ses attaques. Baader est quant à lui en mesure, dans tous les domaines, de lui opposer une religiosité concrète. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'essence de sa philosophie consiste à agencer les résultats de l'évolution de Kant à Hegel en excluant tous les éléments athées et révolutionnaires, pour donner naissance sur ce fondement à une philosophie acceptable aussi bien pour le public cultivé que pour l'orthodoxie réactionnaire. C'est ainsi qu'il accuse Fichte d'athéisme, en raison de l'autonomie de son Moi, et qu'il voit un matérialisme⁽¹³⁾ dans la conception hégélienne de la matière comme extériorisation de l'Esprit (Dieu). Dans ce contexte, il est particulièrement important que Baader aperçoive dans certains phénomènes naturels récemment découverts, comme le galvanisme, le magnétisme animal, etc., des forces qui donnent « pour ainsi dire le coup de grâce » à la conception mécaniste de la nature dominante depuis Descartes. Et puisque l'essentiel de sa polémique vise la psychologie, la morale et la philosophie politique des Lumières, il résume ici son point de vue dans un esprit tel que l'on a presque l'impression de lire un auteur moderne, comme un Jeans ou un Eddington : « On croyait à peine en avoir fini avec la déspiritualisation personnelle et trouvé dans la nature extérieure, tenue ici pour totalement dépourvue d'esprit, d'âme ou de Dieu, la preuve et la caution de cette dérive hors de soi, que la nature elle-même commença à manifester de manière plus claire que jamais cette dimension de l'âme et de l'esprit qui ne cesse d'ailleurs de s'adresser à nous à travers son langage chiffré et ambivalent⁽¹⁴⁾. »

On voit ici, bien plus clairement que chez le jeune Schelling, comment les contradictions mises au jour dans la conception mécaniste de la nature, qui emprunte toujours plus résolument la voie de la dialectique chez les représentants progressistes de la philosophie de la nature allemande (comme par exemple Oken), se transforment

en un irrationalisme réactionnaire. L'échec de l'élaboration conceptuelle mécaniste, les nouveaux problèmes qui émergent, insolubles pour elle, se voient réinterprétés comme les manifestations d'une irrationalité des phénomènes naturels eux-mêmes dans l'intérêt d'une vision du monde réactionnaire, afin de s'opposer, sur ce fondement, à tout progrès social, en faisant par exemple du diable « le premier révolutionnaire⁽¹⁵⁾ » et pour diffamer ainsi tout effort dans le sens de la liberté et de l'égalité.

En dépit de cet irrationalisme mystique nébuleux, qu'il est inutile de commenter en détail, il est caractéristique de la nature de la Restauration, telle que nous l'avons esquissée plus haut, que Baader n'entend pas uniquement s'appuyer sur la nouvelle philosophie de la nature, mais qu'il s'efforce également — comme Schelling — de se démarquer de l'irrationalisme sous ses formes les plus extrêmes. Toute sa philosophie vise sans doute à assurer sur la totalité de la vie la mainmise idéologique et politique de la religion, mais celle-ci doit selon lui constituer, bien qu'elle incorpore tous les éléments irrationalistes du recul devant la dialectique, une raison — prétendument — supérieure, non pas une absence de raison ou sa négation absolue. Cette tendance ne s'inspire que partiellement de la théologie ancienne de l'époque précédant la crise idéologique qui avait manifesté des aspirations analogues, elle est aussi en partie une concession aux débuts de la capitalisation et de l'embourgeoisement sous la période de la Restauration, une concession, naturellement, qui maintient la suprématie des éléments théologiques et aristocratiques. C'est pourquoi Baader proteste de manière aussi vive contre la philosophie classique allemande, qui a selon lui provoqué plus radicalement que les Français et les Anglais le « clivage entre religion et science » et qui s'efforce « d'inoculer à notre chère jeunesse *l'erreur radicale* que la *religion* est par essence irrationnelle et que la *raison* est par essence irrégieuse⁽¹⁶⁾ ».

L'intensification des luttes de classes en Allemagne ne se fait naturellement pas seulement ressentir sur les tendances radicales de la dissolution de la philosophie hégélienne, dans l'hégélianisme de gauche, mais aussi sur les tentatives philosophiques de la réaction. Lorsque le vieux Schelling, une décennie après la mort de Hegel, est appelé à Berlin par la réaction romantique pour éradiquer les tendances idéologiques préparatoires à la Révolution, il intervient dans un monde où le romantisme pur est devenu, à la suite du développement du capitalisme, encore bien plus absurde qu'au temps

de la Sainte-Alliance. De même qu'alors Balzac, en grand écrivain, avait de tous ses contemporains perçu cette situation avec la plus grande acuité, il en est de même en Allemagne — à l'exception de Marx et Engels — d'Heinrich Heine, le plus grand poète de l'époque. Dans *Allemagne. Un conte d'hiver*, Heine imagine une conversation onirique avec l'empereur Frédéric Barberousse dans laquelle il exprime sa vision pertinente, d'une ironie aiguë, sur les efforts de Frédéric-Guillaume IV et de son entourage. C'est ainsi qu'il commente leur idéal d'une restauration romantique :

*Rétablis le vieux Saint Empire Romain ;
Il doit être entièrement rétabli.
Rends-nous les guenilles les plus moisies,
Avec toutes leurs friperies.*

*Le moyen âge, du moins,
Le vrai, tel qu'il a été en son temps,
Je le supporterai ; délivre-nous
De cet état bâtard, uniquement,*

*De cette chevalerie dégradée,
De ce mélange dégoûtant
De chimère gothique et de fraude moderne,
Qui n'est ni viande ni poisson.*

*Chasse la bande de comédiens,
Et ferme les théâtres où sont représentées
Des parodies sur les temps anciens.*⁽¹⁷⁾

Marx et Engels ont naturellement saisi cette situation encore bien plus clairement que ne pouvait le faire Heine. Ils furent à l'origine des démarches les plus énergiques, au plan théorique comme au plan pratique, pour rassembler toutes les forces de la société allemande qui éprouvaient les vestiges de l'absolutisme et du féodalisme comme des entraves à leur déploiement et qui aspiraient à une réforme démocratique de l'Allemagne. L'activité du jeune Marx en tant que rédacteur de la *Gazette rhénane* avait déjà ce but. Sa critique de la philosophie du droit de Hegel visait à récuser l'option de ce dernier en faveur de la monarchie constitutionnelle comme historiquement dépassée et comme source de confusion. Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment la prise de position de Marx et Engels les conduisit

à une vision claire de l'hégémonie du prolétariat dans la révolution démocratique, des perspectives de la révolution socialiste, et à l'élaboration du matérialisme historique et dialectique, d'autant que ce processus n'était pas entièrement venu à son terme chez eux à l'époque des débuts de Schelling à Berlin.

Il importe d'autant plus de noter avec quelle clarté ils ont immédiatement perçu ce que la soi-disant « philosophie positive » de Schelling comporte de mensonge démagogique. Marx écrit dans une lettre à Feuerbach que nous avons déjà citée plus haut : « Aux romantiques et aux mystiques français il crie : “Moi qui ai concilié la philosophie et la théologie” ; aux matérialistes français : “Moi qui ai concilié la chair et l'idée” ; aux sceptiques français : “Moi le destructeur du dogmatisme”, en un mot : “Moi... Schelling !”⁽¹⁸⁾. » Engels, lui, exprime cette idée dans son pamphlet dirigé contre les leçons de Schelling à Berlin, paru à l'époque sous le pseudonyme d'Oswald : « Jusqu'ici, toutes les philosophies s'étaient donné pour tâche d'appréhender le monde comme rationnel. Ce qui est rationnel est bien sûr également nécessaire, et ce qui est nécessaire doit être réel, ou le devenir. C'est là le passage qui mène aux grands résultats pratiques de la philosophie moderne. Puisque Schelling n'admet pas ces résultats, il était logique qu'il nie également la rationalité du monde. Il n'a cependant pas osé l'exprimer franchement et il a préféré nier la rationalité de la philosophie. Il chemine ainsi sur une voie extrêmement sinueuse entre la rationalité et l'irrationalité, déclare que le rationnel peut être saisi *a priori* et l'irrational *a posteriori*, assigne le premier à la “pure science de la raison ou philosophie négative” et le second à une “philosophie positive” qui reste à fonder. C'est là le premier grand clivage entre Schelling et tous les autres philosophes ; c'est là la première tentative pour introduire en fraude la croyance en l'autorité, la mystique du sentiment, les divagations gnostiques dans la libre science de la pensée⁽¹⁹⁾. » Et Engels souligne également que les attaques de Schelling contre Hegel sont en lien étroit avec la dissolution de l'hégélianisme : « Il est significatif que celui-ci [Hegel, G.L.] soit maintenant pris pour cible de deux directions, par son prédécesseur Schelling et par son plus récent héritier Feuerbach⁽²⁰⁾. » Plus haut, Engels consacrait quelques mots à l'ambiguïté de la philosophie de la religion de Hegel et soulignait également la corrélation, typique de cette période, entre la critique de droite de Schelling et la critique de gauche des jeunes-hégéliens radicaux : « La dimension philosophico-religieuse du système hégélien est pour lui [Schelling] l'occasion de mettre au jour des contradictions entre

prémisses et conséquences que les jeunes-hégéliens avaient depuis longtemps découvertes et identifiées. C'est ainsi qu'il dit à juste titre: "Cette philosophie veut être chrétienne, alors que rien ne l'y contraint. Si elle en restait à son premier stade de science de la raison, elle aurait sa vérité en soi-même." (21) »

Tous ces éléments nous permettent déjà de définir aisément la situation historique de la philosophie du dernier Schelling, sa perspective de classe et son contenu. Le combat qu'il mène ne vise désormais plus à fonder une dialectique objective, alors que comme nous l'avons vu, le jeune Schelling n'avait pas hésité, à propos de questions particulières, à effectuer des avancées hardies dans le sens d'une dialectique de la nature, tout en s'arrêtant du point de vue méthodologique au seuil de la dialectique, pour fonder avec son intuition intellectuelle la première forme de l'irrationalisme moderne. Nous avons déjà indiqué dans quelle mesure cette prise de position philosophique est liée à son attitude vis-à-vis de la Révolution et de la Restauration. Au début des années 1840, la situation historique a évolué et s'est exacerbée: la réaction romantisante de Frédéric-Guillaume IV et de ses partisans est désormais, en dépit du soutien de la puissance politique de la Prusse, encore bien plus un combat d'arrière-garde que ne l'était la réaction romantique originelle de l'époque de la Révolution française et de la Restauration. Au cours de ces décennies, le capitalisme s'est fortement développé en Allemagne. Ce n'est pas seulement la pression de la bourgeoisie sur le système absolutiste et féodal qui ne cesse de se renforcer, mais l'antagonisme entre la bourgeoisie et le prolétariat, un symptôme sûr des vigoureux progrès du capitalisme, s'affirme de manière toujours plus nette; la grande révolte des tisserands silésiens (1844) éclate peu d'années après les débuts de Schelling à Berlin.

Au plan idéologique, il en résulte que non seulement la philosophie hégélienne, en tant qu'expression des antagonismes de classes encore larvés avant la révolution de juillet, devait s'avérer dépassée, mais aussi que ses adversaires furent contraints de se mettre en quête d'un arsenal intellectuel plus adapté que ne l'était la réaction romantique de l'époque de la Restauration. C'est là désormais l'ambition de Schelling, cette fois en tant qu'adversaire déclaré de la dialectique, et animé par l'intention, non seulement de l'abolir par la critique et de mettre ainsi un terme aux tendances radicales chez les successeurs de Hegel, mais aussi de la remplacer par une nouvelle philosophie qui satisfasse aux exigences religieuses entre temps accrues de la réaction

romantique, sans toutefois rompre les liens entre la réaction et les cercles bourgeois disposés à collaborer avec elle. Nous avons déjà aperçu cette double dimension des efforts de Schelling dans la citation d'Engels, où nous avons vu que les cimes de la nouvelle philosophie de Schelling se perdent dans le mysticisme théologique pour devenir un pur irrationalisme, une pure opposition à la raison, tout en se gardant d'une profession de foi ouverte et résolue en faveur de l'irrationalisme, mais en empruntant des « voies sinueuses » et en se dérochant aux conséquences ultimes de sa pensée.

Tout ceci ne suffirait pourtant pas à constituer une spécificité sur l'arrière-plan de l'évolution bourgeoise. Ainsi que nous l'avons montré, toute philosophie bourgeoise, même si elle est aussi radicalement irrationaliste que celle de la période impérialiste, se doit de concéder à l'entendement et à la raison autant qu'il est absolument nécessaire à la science au service de la production capitaliste. Les conditions de son époque conduisent cependant Schelling, de ce point de vue, à aller trop loin ou pas assez loin dans ce sens. C'est la raison des fortes répercussions de ses premières interventions, mais aussi de leur rapide extinction, suivie par une totale disparition après 1848, à la suite de la transformation de la structure de classes de la réaction.

Le fait que Schelling ne soit pas allé assez loin dans la proclamation de l'irrationalisme pour la bourgeoisie réactionnaire est lié à son adhésion à une religiosité orthodoxe qui prétendait encore à cette époque incarner une rationalité supérieure, et non un irrationalisme flagrant⁽²²⁾. Par ailleurs, le concept de scientificité a évolué entre les années 1840 et la période d'après 1848. Les représentants de la bourgeoisie intellectuelle avaient à cette époque été exposés à l'influence de la philosophie classique allemande, avec ses tendances à la pensée dialectique. Les concessions auxquelles l'irrationalisme bourgeois était contraint envers la science devaient donc également s'étendre à la dialectique ; il n'était pas encore en mesure d'adopter une position d'antagonisme radical. Si l'on peut donc expliquer la fidélité de Schelling — purement verbale, comme nous le verrons immédiatement — à la dialectique de la philosophie de la nature de sa jeunesse, au plan biographique et psychologique immédiat, à des préoccupations d'orgueil sur la continuité de son œuvre, on n'en a pas moins affaire ici en dernière instance à une tendance objectivement dominante de cette époque. On en trouve une confirmation dans le fait que des adversaires de droite déterminés de l'hégélianisme comme le premier Fichte, et surtout Weiße, se soient vus contraints, dans

leurs tentatives théistes et anti-panthéistes, de faire des concessions toujours plus grandes à la dialectique : on peut même observer ce phénomène chez Baader, Friedrich Schlegel, etc. Ce n'est qu'après l'échec de la Révolution de 1848 que s'affirme la tendance radicalement antidialectique de Schopenhauer. (Nous commenterons plus en détail la critique de Hegel par Trendelenburg dans le contexte de notre examen de Kierkegaard.)

Dans le même temps, l'irrationalisme du dernier Schelling va au-delà des développements de la période post-révolutionnaire. Ce fait est lui aussi lié à la situation historique de son activité philosophique. Comme tous les philosophes de la Restauration, Schelling voulait sauver intellectuellement l'orthodoxie religieuse par le recours à l'irrationalisme. Nous avons commenté plus haut les conséquences méthodologiques de cette position. Elle impose en effet à Schelling de présenter la totalité de la religion chrétienne, avec tous ses dogmes et tous ses mythes, comme contenu authentique de son irrationalisme, et de les « fonder » philosophiquement. Il appartient ainsi à la première période de l'irrationalisme, celle de la restauration semi-féodale. L'irrationalisme bourgeois radical a en revanche tendance à se démarquer toujours plus nettement des religions positives, et à se contenter de décréter, de manière irrationaliste, un contenu religieux indéterminé : à partir de Schopenhauer et Nietzsche, sa tendance dominante est toujours davantage celle d'un « athéisme religieux ». Cependant, même des auteurs tels que Schleiermacher et Kierkegaard, chez qui, en particulier chez le dernier, on peut voir en surface des liens avec la religion peut-être encore plus étroits que chez le dernier Schelling, tendent, autant par leur méthode que par l'accentuation qu'ils donnent à leurs motifs principaux, à se rapprocher encore plus fortement non seulement de la religiosité abstraite, mais même de l'athéisme religieux. Cette tendance est une raison importante de l'oubli dans lequel tombe Schelling après la Révolution de 1848, ainsi que de l'influence de Kierkegaard sur les existentialistes athées de notre temps.

Le vieux Schelling est donc, dans des circonstances entièrement différentes, et avec une philosophie différente, tout aussi bien une figure de transition que dans sa jeunesse. Cependant, sa première activité philosophique marquait le passage des débuts de la dialectique à la naissance et au fondement de l'irrationalisme moderne, tandis que désormais, à l'époque de la crise de la dialectique de l'idéalisme objectif, il joue passagèrement le rôle de figure centrale

de la résistance irrationaliste et réactionnaire contre la dialectique, avec pour ambition d'empêcher que celle-ci n'accède, à l'occasion de cette crise, à une étape supérieure.

Il résulte naturellement de cette situation que Schelling fait de la philosophie hégélienne la cible principale de ses attaques. Ces critiques prennent désormais place, au plan philosophique, dans un contexte bien plus vaste que les tentatives analogues de sa jeunesse. À cette époque, Schelling réservait sa haine et son mépris à la seule *Aufklärung*, depuis Locke par exemple. Désormais, c'est toute l'évolution de la philosophie bourgeoise moderne, de Descartes à Hegel, qu'il stigmatise comme un gigantesque fourvoiement hors de la bonne voie, dont Hegel lui-même serait le paroxysme. Schelling inaugure ainsi une tendance de l'interprétation de l'histoire de la philosophie qui était destinée à devenir dominante dans la période de l'irrationalisme développé chez les précurseurs immédiats du fascisme et chez les fascistes eux-mêmes. Cependant, dans le même temps — ainsi s'exprime chez lui l'indécision, le caractère de transition que nous venons juste d'évoquer — il n'est pas question pour lui de désavouer intégralement sa propre philosophie de jeunesse, qui représente pourtant objectivement une part non négligeable de l'évolution intellectuelle qu'il se met en devoir de réfuter.

La construction à laquelle il a recours dans ce but est — naturellement avec des modifications essentielles — le schéma général de l'irrationalisme : la philosophie rationnelle, qu'il qualifie de négative, est elle aussi une connaissance, et même dans son ensemble une connaissance indispensable ; elle n'est cependant pas la seule possible, comme l'affirme la philosophie de Descartes jusqu'à Hegel, et elle n'est absolument pas celle qui serait en mesure de saisir la réalité véritable. C'est là, depuis Schopenhauer, la ligne générale de l'irrationalisme : une théorie de la connaissance agnostique récuse toute ambition de parvenir à la connaissance de la réalité objective, ambition qui était celle du matérialisme philosophique comme de l'idéalisme objectif, et ne concède la possibilité d'accéder à cette sphère qu'à l'intuition irrationnelle. La confusion extrême de la position gnoséologique du dernier Schelling s'illustre d'une part en ce que, pour la première question, il se refuse à l'agnosticisme radical (bien qu'objectivement ses conclusions se rapprochent de très près de cette position) et d'autre part en ce qu'il s'efforce d'éviter de proclamer, lorsqu'il fait culminer son nouveau système dans la philosophie positive, une opposition radicale à la raison (quoique ses

conclusions, pensées jusqu'à leur terme, impliquent un irrationalisme pur).

Selon lui, c'est sa propre philosophie de jeunesse qui représente la véritable philosophie négative, par opposition à celle de Hegel. Il y aurait déjà déclaré, affirme-t-il, que « la véritable philosophie négative — celle qui, consciente d'elle-même, avec une noble retenue, trouve son accomplissement à l'intérieur de ses limites — est le plus grand bienfait qui puisse échoir, du moins en un premier temps, à l'esprit humain c'est grâce à elle en effet que la raison recouvre son dû, qu'elle est rétablie dans son droit entier de concevoir et de poser l'essence, l'en-soi des choses(23) ». Il souligne en revanche que « la philosophie que Hegel a exposée, c'est la philosophie négative poussée au-delà des limites qui sont les siennes ; loin d'exclure le positif, elle s' imagine l'avoir soumis et le posséder en soi(24) ».

Si nous accordons ici un bref regard à l'exposé de la philosophie négative du dernier Schelling, pour démontrer son opposition fondamentale avec celle qu'il défendait dans sa période de jeunesse, il ne s'agit pas pour nous de résoudre la question philologique de savoir si Schelling s'illusionnait lorsqu'il pensait intégrer sa première philosophie à son système ultérieur, mais de faire apparaître clairement l'incompatibilité de principe de tous les motifs et de toutes les tendances progressistes du jeune Schelling avec les prises de position irrationalistes, dans toutes les questions de principe de la philosophie, de sa dernière phase, et de montrer que le caractère par principe réactionnaire de tout irrationalisme se révèle également dans cet exemple ; nous avons déjà abordé certaines de ces questions à propos de *Philosophie et Religion*.

Nous avons déjà évoqué l'image de l'« Odyssée de l'Esprit », qui résumait chez le jeune Schelling le contenu essentiel de la philosophie de la nature, et nous avons indiqué que la formulation — idéaliste — d'une évolution unitaire de la nature de l'inférieur vers le supérieur y était présente ; elle concevait l'être humain, la conscience humaine, comme un produit de cette évolution naturelle (bien entendu sous la forme idéaliste de l'identité sujet-objet), et en découlait l'aptitude de la conscience humaine à saisir adéquatement les processus naturels, dont elle est elle-même une composante et un résultat. Le dernier Schelling rompt avant tout radicalement avec cette conception d'une unité entre l'homme et la nature, même si elle était comprise en termes idéalistes : « Car notre conscience de soi n'est en aucune façon la conscience de cette nature qui a tout parcouru, elle est simplement

notre conscience et n'inclut pas du tout en soi une science de tout le devenir ; ce devenir universel nous reste aussi étranger et opaque que s'il n'avait jamais eu de rapport avec nous⁽²⁵⁾. » Le processus naturel, tel en tout cas que l'on peut en prendre connaissance selon la nouvelle philosophie de Schelling, n'éclaire ainsi en aucune manière la connaissance humaine, pas plus que l'activité pratique de l'homme ne contribue à sa connaissance de la réalité : « Bien loin donc que l'homme et son activité rendent compréhensible le monde, il est lui-même ce qu'il y a de plus incompréhensible [...] ⁽²⁶⁾ »

Il résulte naturellement de la rupture de ce lien une prise de position clairement anti-évolutionniste. Schelling parle maintenant ironiquement de l'idée d'un progrès illimité, qui ne peut être pour lui qu'un « progrès dépourvu de sens ». « Un progrès sans arrêt et sans pause où commencerait quelque chose de vraiment neuf et autre [...] appartient aux articles de foi de la sagesse contemporaine⁽²⁷⁾. » Ce refus de l'idée de progrès conduit Schelling à refuser également celle d'une évolution de l'inférieur au supérieur, de débuts primitifs à des étapes plus élevées. Schelling s'oppose donc ici aussi radicalement à la théorie de l'évolution historique, qui s'était principalement renforcée en Allemagne sous l'influence des tendances dialectiques de l'idéaliste objectif : « C'est un de ces axiomes que toute science, tout art et toute culture humaine a dû partir des commencements les plus misérables⁽²⁸⁾. » Et puisque l'évolution ne va pas de l'inférieur au supérieur, elle ne peut non plus être aux yeux de Schelling un produit immanent de ses forces propres, et l'évolution de l'homme ne saurait être le résultat de ses actions propres. C'est pourquoi Schelling doit considérer l'opinion dominante « que l'homme ou l'humanité a été dès le début complètement abandonné à lui-même, qu'il a cherché sa voie à l'aveuglette, *sine numine*, en proie aux plus misérables hasards et comme à tâtons⁽²⁹⁾ » comme également fausse.

En fin de compte, pour le dernier Schelling, l'évolution n'existe tout simplement pas. Tandis que dans sa jeunesse — s'associant en cela à Goethe — il avait contribué à introduire dans la philosophie un évolutionnisme qui s'opposait rigoureusement à la théorie naturelle statique (ou seulement interrompue par des catastrophes) de Linné et Cuvier, c'est maintenant précisément ce dernier qu'il invoque pour s'opposer à la pensée de l'évolution, et pour la nier par principe grâce à son appui. Il mène l'idée de l'évolution *ad absurdum* lorsqu'il écrit : « Du moins faut-il que celui qui croit à un parcours historique effectif accepte aussi des créations successives effectives⁽³⁰⁾. » Bien entendu, si

l'on admet que ni dans la nature, ni dans l'histoire, les événements ne peuvent être le résultat des forces qui se jouent en elles, il est indispensable, pour mettre au jour une nouveauté qualitative, de faire appel à une « Création », processus dans lequel on voit mal pourquoi l'intervention d'une puissance transcendante *en une occasion* serait plus plausible scientifiquement que si elle avait lieu à plusieurs reprises. La démagogie de Schelling consiste en cela que selon ses besoins, tantôt il fait valoir contre la dialectique des arguments pseudo-scientifiques, et tantôt il a recours aux « raisons » irrationalistes de la théologie pour s'opposer à la conception scientifique.

Les citations de Schelling sur l'histoire qui suivent sont certainement en stricte opposition avec la « sincère idée de jeunesse » de ses débuts, mais ne sont, par leur contenu, pas seulement des redites de la philosophie romantique et réactionnaire de la Restauration, mais aussi des prolongements des éléments réactionnaires de sa première période que nous avons déjà évoqués. En effet, comme le souligne Schelling à propos de l'histoire humaine : « Nous voyons en effet que le genre humain n'est nullement un tout unique, mais est aussitôt divisé en deux grandes masses, et cela de telle sorte que l'humain paraît n'être que d'un seul côté⁽³¹⁾. » Les inégalités principielles, qualitatives au sein de l'espèce humaine appartiennent à son essence, et sont impossibles à supprimer : « Des différences, comme celles qui existent entre les *Cafres*, les *Abyssins*, les *Égyptiens*, remontent jusqu'au monde des Idées⁽³²⁾. » Et ce passage est suivi d'une apologie de l'esclavage des Nègres d'Afrique au style alambiqué mais parfaitement claire quant au sens⁽³³⁾. (Il n'y a ici qu'un pas jusqu'à Gobineau et à la théorie des races.)

Bien entendu, le fondement de la nouvelle philosophie politique de Schelling est également la raison « objective, immanente aux choses mêmes », qui, par exemple, « exige l'inégalité naturelle », « la distinction prescrite par le monde des Idées entre dominants et dominés⁽³⁴⁾ ». Il est inutile d'entrer ici dans le détail de ces conceptions, dont le fondement philosophique est la « facticité⁽³⁵⁾ » romantique, autrement dit l'irrationalisme de la vie sociale et politique, avec leurs conséquences chez Haller et Savigny, et selon lesquelles les ordres juridiques et les constitutions ne peuvent être « fabriqués ». Si nous ajoutons que selon Schelling, renverser l'État est, si c'est prémédité, « un crime inégalable, à qui, de tous les autres, seul le parricide peut être comparé⁽³⁶⁾ », on aura une idée suffisamment

nette des raisons pour lesquelles Schelling était l'idéologue parfait de la réaction prussienne sous l'égide de Frédéric-Guillaume IV.

Toutes ces remarques nous permettent également de comprendre pourquoi la pointe de la polémique schellingienne devait se diriger vers la philosophie de Hegel. En dépit de son conservatisme, de toutes ses oscillations, de ses concessions à la droite, de ses ambiguïtés idéologiques et théologiques, l'essence de la méthode dialectique hégélienne n'en est pas moins l'auto-mouvement du concept, un monde clos de déterminations et de lois terrestres, immanentes, qui ne laisse pas la moindre place à une quelconque dimension transcendante, ni dans la nature ni dans l'histoire. C'est là ce qui explique la principale accusation de Schelling, selon qui, chez Hegel, la philosophie négative élèverait la prétention de dire à elle seule la vérité, sans avoir besoin du complément d'une philosophie positive.

La critique de cette tendance chez Hegel, critique qui se dirige contre ce qu'il y a d'authentiquement progressiste dans sa philosophie, contre la méthode dialectique, ne se borne pas à dénoncer chez Hegel lui-même la voie qui mène à l'athéisme ; elle va jusqu'à voir dans le radicalisme et l'athéisme de la gauche hégélienne, qui se manifestait déjà ouvertement à cette époque, une conséquence inévitable de la philosophie hégélienne. Le péché originel de Hegel, c'est qu'il considère ce qui n'était contenu que potentiellement dans la véritable philosophie négative « comme le déroulement du devenir véritable ». « Cela présupposé, comme, dans l'indifférence, Dieu, selon l'être propre ou séparé, n'était au demeurant qu'en puissance, et que le mouvement n'était pas posé en Dieu mais dans l'Étant, on ne pouvait éviter la représentation d'un processus où Dieu soit éternellement actualisé, ni tout ce que des gens mal informés et animés sans doute d'intentions qui ne seraient pas les meilleures ont pu en déduire ou y rajouter⁽³⁷⁾. » Dans un autre passage, Schelling déplore également la confusion entre philosophie négative et positive : « c'est ici, disions-nous, que réside la raison de la confusion et de cette essence sauvage et désolée dans laquelle on s'enfonce dès que l'on cherche à présenter Dieu uniquement comme conçu dans un procès nécessaire, pour ensuite, parce qu'il est impossible de continuer plus avant, trouver refuge dans un athéisme effronté. C'est cette même confusion qui a fait obstacle à la compréhension de cette distinction [entre philosophie positive et négative, G.L.]⁽³⁸⁾. » Et Schelling ne manque pas de faire remarquer que les idées de Hegel, « après avoir déjà perdu toute influence dans les cercles supérieurs cultivés » (dans la

bureaucratie prussienne) « se sont enfoncées dans les couches les plus basses de la société et s'y maintiennent encore⁽³⁹⁾ ».

Cette dénonciation de la dialectique dans sa forme la plus élevée historiquement, en tant qu'athée, révolutionnaire et plébéienne devait précisément revêtir un poids d'autant plus grand qu'elle provenait justement de Schelling, le compagnon de jeunesse de Hegel, avec lui le cofondateur de la dialectique de l'idéalisme objectif, et dont la première philosophie (qu'il appelle désormais « négative ») avait été, aux yeux de Hegel lui-même, le point nodal immédiat, historique, de l'élaboration de sa méthode dialectique. Schelling était convaincu que sa démonstration selon laquelle il ne fallait voir dans la dialectique hégélienne qu'une simple incompréhension de la philosophie négative était destinée à porter un coup fatal aux disciples de Hegel et qu'elle les conduirait, à l'exception de ceux qui étaient déjà irrémédiablement radicalisés, c'est-à-dire les libéraux plus ou moins déterminés, dans le camp réactionnaire de Frédéric-Guillaume IV.

La signification de la polémique de Schelling contre Hegel ne se borne cependant pas à ce recours à l'autorité, déjà conférée par l'histoire, de sa philosophie de jeunesse. Schelling dirige sans doute le plus clair de son attaque contre la dimension progressiste de la dialectique hégélienne. Mais au cours de la polémique elle-même surgissent des motifs qui mettent à jour de manière très pertinente les points faibles de Hegel. Comme nous le verrons, cette polémique est démagogique dans sa méthode et obscurantiste dans ses desseins. Il est cependant très instructif d'observer qu'elle révèle des faiblesses véritables, et parfois essentielles, de la dialectique de l'idéalisme objectif, et dont un éclairage philosophique correct pourrait conduire à un perfectionnement de la dialectique. On voit ici que les étapes de l'évolution de l'irrationalisme ne proviennent pas de ses tendances propres à croître, mais que contenu et méthode de toutes les versions de l'irrationalisme sont déterminés par la problématique concrète des progrès de la vie sociale, et donc de l'idéologie. Dans les années 1840, la question se pose ainsi : passage de la dialectique idéaliste à la dialectique matérialiste. Au plan méthodologique, une critique de droite de l'idéalisme objectif est donc au cœur des visées irrationalistes ainsi que l'effort, grâce à cette critique, de détourner l'évolution de ces conséquences pour promouvoir une mystique irrationnelle. Nous avons déjà montré que dans la période de dissolution de l'hégélianisme, ces tendances jouent un rôle déterminant dans la polémique de Schelling contre Hegel.

Le problème capital que soulève la dissolution de l'hégélianisme est avant tout le vieux principe du clivage philosophique entre idéalisme et matérialisme, priorité de l'être ou priorité de la conscience. L'idéalisme objectif, avec sa théorie du sujet-objet identique, a trouvé ici une pseudo-solution, et s'est efforcé de construire l'orgueilleux édifice d'un système dialectique sur ces fondations vermoulues. L'intensification des luttes de classes en Allemagne après la révolution de juillet eut naturellement pour conséquence, dans tous les domaines de la philosophie, de battre en brèche cette pseudo-solution et son contenu erroné. Nous avons déjà indiqué que ce processus dans la philosophie bourgeoise culmine avec Ludwig Feuerbach, et cela à peu près à la même époque que l'activité de Schelling à Berlin.

Cette question joue un rôle décisif dans la critique de la théorie de la connaissance de Hegel par Schelling. L'analyse de l'illusion qu'entretient Schelling, et qui le pousse à croire que sa philosophie négative serait identique à ses conceptions de jeunesse, et qu'il pourrait, sans la modifier de fond en comble, se contenter de la compléter par une philosophie positive, nous a montré qu'il a abandonné le point de vue du sujet-objet identique. Puisqu'il s'agit désormais pour lui de critiquer la philosophie hégélienne, il se voit contraint de soulever le problème de la priorité de l'être ou de la conscience. Et c'est effectivement ce qu'il fait à plusieurs reprises, en apparence avec une grande clarté et une grande détermination. Il parle par exemple à ce sujet de l'opposition la plus haute et de l'unité la plus haute en philosophie et en parvient à cette conclusion : « Mais dans cette unité, la priorité n'est pas du côté du penser ; c'est l'*être* qui est premier, et le penser est seulement le second ou ce qui suit⁽⁴⁰⁾. » Ou encore plus clairement, dans cet autre passage : « Car ce n'est pas parce qu'il y a une pensée qu'il y a de l'être, mais parce qu'un être est, il y a une pensée⁽⁴¹⁾. »

Nous examinerons bientôt de plus près les conséquences de ces raisonnements de Schelling. Mais il nous faut tout d'abord compléter la question de principe, devenue ici manifeste, par une autre question qui surgit toujours à nouveau dans la dissolution de l'hégélianisme, sans pourtant recevoir de réponse, même approximative, et qui ne trouvera sa réponse que dans le matérialisme historique : la question de la théorie et de la praxis. Le système hégélien culmine dans une parfaite contemplation, dans une évocation consciente de la *theoria* d'Aristote. Bien que la méthode de Hegel ait auparavant soulevé tout un ensemble de questions importantes sur l'interaction

entre la théorie et la praxis, en particulier à propos de la relation entre le travail (l'outil, etc.) et la téléologie, la période de dissolution de l'hégélianisme oscille entre deux extrêmes : les tentatives idéalistes de dépasser l'apogée contemplatif du système hégélien recourent pour la plupart à l'idéalisme subjectif, celui de Fichte par exemple (Bruno Bauer, Moses Hess), Feuerbach, en revanche, qui est guidé par l'aspiration à dépasser radicalement à la fois le subjectivisme et la théologie de Hegel, succombe à une sorte de « matérialisme contemplatif ». Ainsi, quoique cette question soit placée au cœur des intérêts philosophiques, elle ne trouve aucune réponse satisfaisante, de près ou de loin, avant l'apparition du matérialisme dialectique.

Il n'est nullement étonnant, compte tenu de la perspicacité qu'il a toujours eue à l'égard de l'actualité, que Schelling dirige également son attaque contre la philosophie de la raison de Hegel à propos de ce rapport entre théorie et pratique. On voit déjà à ses formulations les plus générales les objectifs que se propose Schelling en abordant cette problématique. À l'occasion de son commentaire de la différence entre philosophie positive et négative, où il évoque la « crise des sciences de la nature » qui existait alors effectivement, il en vient à parler, en termes critiques vis-à-vis de Hegel, de l'opposition entre théorie et pratique, et il écrit : « La science rationnelle conduit donc effectivement au-delà d'elle-même et pousse au renversement ; mais celui-ci ne peut cependant pas provenir de la pensée. Pour cela, il y a plutôt besoin d'une incitation pratique ; mais dans la pensée il n'y a aucun [élément] pratique, le concept est seulement contemplatif et il n'a affaire qu'avec le nécessaire, alors qu'il s'agit ici de quelque chose situé en dehors de la nécessité, de quelque chose de voulu⁽⁴²⁾. »

Si l'on prend cette formulation dans sa simple généralité abstraite, il est clair que Schelling avait l'intuition de la véritable crise de la philosophie de son temps. Il pressentait que la clé de la solution de sa problématique devait être recherchée dans la priorité de l'être sur la pensée, dans la praxis comme critère de la théorie. Toutefois — de manière caractéristique de l'apparition de toute philosophie irrationaliste destinée à exercer une influence historique — Schelling n'introduit dans la discussion ces remarques pertinentes dans leur généralité abstraite, et qui touchent effectivement les faiblesses idéalistes de la philosophie hégélienne, qu'afin de contrarier l'avancée que la philosophie de son temps était sur le point de faire ; afin de rendre vains les efforts de ce temps pour un contenu social nouveau et pour la naissance d'une philosophie dialectique susceptible de les

exprimer adéquatement, afin de faire aboutir ces efforts dans une mystique irrationnelle, modernisée en apparence, mais favorable aux objectifs politiques et sociaux de la réaction.

Cela devient tout à fait clair dès le premier coup d'œil sur les formes concrètes des idées de Schelling que nous venons de présenter. Dès qu'il entreprend de préciser plus concrètement la nature de cet être indépendant de la pensée et qui la détermine, Schelling en vient tout naturellement à parler de la chose en soi kantienne. Sa critique de l'indécision de Kant est naturellement bien moins radicale que ne l'était celle de Hegel, malgré ses limites idéalistes. Schelling écrit : « Car cette chose en soi est ou bien une chose, c'est-à-dire un étant, elle est donc aussi nécessairement connaissable et n'est donc plus *en soi* — dans le sens de Kant — puisqu'il entend précisément par "en soi" ce qui échappe à toutes les déterminations de l'entendement. Ou bien cette chose en soi est réellement un En-soi, soustrait à toute connaissance et à toute représentation, et alors elle n'est plus une chose⁽⁴³⁾. » Cependant, lorsqu'il progresse dans son effort de concrétisation et dans l'exposé de ses propres conceptions, Schelling aboutit à la dualité entre l'agnosticisme de l'idéalisme subjectif du monde des phénomènes et le pur irrationalisme du monde du *noumenon* qui constitue l'essence de la philosophie de Schopenhauer. (Puisque Schopenhauer lui-même avait subi l'influence de Schelling sur cette question, nous ne signalons cette parenté que comme caractéristique de la tendance irrationaliste, et non pas pour établir une relation historique entre le vieux Schelling et Schopenhauer qui n'a pas réellement existé.) Schelling écrit : « Nous dirons donc qu'il y a certainement une chose première, inconnaissable, l'être en soi sans mesure et sans détermination, mais il n'y a pas de chose en soi : tout ce qui est un objet pour nous est déjà en soi-même affecté de subjectivité, c'est-à-dire déjà en partie posé par la subjectivité⁽⁴⁴⁾. »

Mais ce glissement dans l'idéalisme subjectif et en même temps dans un irrationalisme abyssal n'est qu'une conséquence inévitable de la méthode de Schelling et pas le fruit d'une intention délibérée. Schelling ne veut pas, ainsi que nous l'avons montré, simplement évincer par un irrationalisme radical les tendances de la méthode dialectique orientées vers la science et l'idée d'un réel connaissable, dans un moment où cette méthode est plongée dans une crise de croissance, mais il vise à les remplacer par la « raison supérieure » de ce qu'il nomme « philosophie positive », par un recours résolu et prétendument philosophiquement fondé à la théologie. Par

conséquent, dès qu'il se met en quête d'une transition concrète de la philosophie négative à la philosophie positive, la priorité de l'être sur la pensée qu'il affirmait si résolument peu auparavant tend à s'estomper ; l'être précédemment évoqué, abstrait et indéterminé, se transforme insensiblement, sans la moindre justification ou médiation, en un Dieu transcendant toute raison. Schelling écrit : « Voici, certes, ce que j'ai indiqué tout au long du développement précédent : si un être rationnel est ou doit être, je dois présupposer cet esprit. Mais par là n'est toujours pas donné un fondement de l'être de cet esprit. Son fondement ne serait donné par la raison que si l'être rationnel et la raison elle-même devaient être posés inconditionnellement. Mais tel n'est pas le cas précisément, car, absolument parlant, il est également possible qu'il n'y ait *aucune raison et aucun être rationnel* ou qu'il y ait une raison et un être rationnel. Le fondement, ou pour le dire plus exactement, la cause de la raison est donc plutôt donnée d'abord elle-même dans cet esprit parfait. Ce n'est pas la raison qui est la cause de l'esprit parfait, mais il n'y a une raison que parce que celui-ci est. Ainsi est détruit le fondement de tout rationalisme philosophique, c'est-à-dire de tout système qui érige la raison en *principe*. — C'est seulement parce qu'existe un esprit parfait, qu'il y a une raison. Mais cet esprit lui-même est sans fondement, il est absolument, parce qu'il Est⁽⁴⁵⁾. »

Cet « Est », par conséquent l'être tel que le conçoit le dernier Schelling, doit selon lui apparaître comme fondement de la raison, et même garantir son règne dans le domaine qui lui revient : « La philosophie *positive* part de ce qui est tout à fait en dehors de la raison, mais la raison ne se soumet à lui que pour recouvrer immédiatement ses droits⁽⁴⁶⁾. » S'il faut en croire Schelling, ce n'est donc qu'en « apparence » que la « philosophie positive » « serait une science opposée à la raison ». Mais la terminologie de Schelling trahit déjà son inconséquence, son ambiguïté démagogique : l'absurde expression d'une « science anti-rationaliste » suffit à montrer à quel point Schelling s'efforce de concilier l'inconciliable dans sa philosophie positive, à quel point il s'efforce de faire revivre, à l'aide de l'arsenal intellectuel sophistiqué de la dialectique idéaliste, toutes les contradictions internes indépassables d'une théologie scolastique.

Cette contradiction interne insoluble apparaît de manière flagrante dans les principes méthodologiques de sa dernière philosophie : la fameuse dichotomie entre philosophie positive et philosophie négative repose tout entière sur le fait que Schelling opère une coupure brutale,

métaphysique, entre l'essence de la chose (sa quiddité) et son existence (sa quoddité). « [...] en tout étant réel il y a deux choses à connaître, totalement différentes, à savoir ce qu'est un étant, *quid sit*, et qu'il est, *quod sit*. La réponse à la première question : qu'est-il ? — me donne une vue de l'essence de la chose, ou elle me fait comprendre la chose, elle fait en sorte que j'ai une compréhension ou un concept d'elle, ou encore que je l'ai *elle-même* en concept. Quant à l'autre (réponse), la vue portant sur le fait *qu'elle* est, elle ne me confère pas un simple concept, mais quelque chose qui excède le simple concept, et qui est l'existence⁽⁴⁷⁾. » Il est clair qu'en soulignant que l'existence ne peut être dérivée du concept, Schelling exerce ici aussi une critique légitime de l'une des faiblesses de l'idéalisme absolu de Hegel, même si c'est une critique de droite qui comporte donc des déformations réactionnaires. La pensée de Schelling est aussi séduisante pour cette couche de la bourgeoisie qu'avait effarouchée la philosophie hégélienne (et la première philosophie de Schelling) par son caractère de construction *a priori* méprisant l'empirie, lorsqu'il oppose la philosophie positive en tant que philosophie de l'expérience aux déductions *a priori* de la raison pure de la philosophie négative. Schelling emploie cependant un concept de l'expérience à ce point déformé que son contenu réel, chez lui, n'est autre que la Révélation, ce qui contribue aussi à faire de lui un précurseur de l'irrationalisme moderne, dans lequel, de Mach aux courants dominants contemporains, en passant par le pragmatisme, on emploie le mot expérience de manière tout aussi abusive.

La critique envers Hegel que nous venons d'évoquer, puisqu'il s'agit d'une critique de droite, verse immédiatement dans l'absurdité totale, dans la mesure où elle sépare radicalement la raison, le concept, etc, de toute réalité. Schelling mène sa polémique contre Hegel avec l'argumentation suivante : il note que chez lui, la raison se préoccupe de l'en-soi des choses. Mais, demande-t-il, en quoi consiste cet en-soi ? S'agit-il du fait qu'elles existent, de leur être ? « Nullement, car l'en-soi, l'essence, le concept, la nature de l'homme, par exemple demeurent identiques quand bien même il n'y aurait aucun homme dans le monde, de même que l'en-soi d'une figure géométrique demeure le même, qu'elle existe ou non⁽⁴⁸⁾. » Dans ce raisonnement, la thèse de l'indépendance de la figure géométrique vis-à-vis de son existence est purement sophistique, puisque toutes les figures de ce genre sont une représentation intellectuelle de relations spatiales essentielles ; le concept d'être humain est lui aussi une représentation intellectuelle, et la « philosophie de l'expérience » de Schelling se

verrait placée devant une tâche insurmontable s'il lui fallait construire le concept d'homme « indépendamment » de son existence. La faiblesse de l'idéalisme hégélien tient à ce que Hegel reconnaît constamment cette relation au plan pratique et méthodologique, mais qu'aussitôt qu'il s'agit pour lui de l'intégrer dans son système, il procède comme si l'auto-mouvement du concept engendrait la totalité des déterminations concrètes par son activité propre. La critique de droite de Schelling, au lieu de rétablir la relation gnoséologique correcte entre la réalité et sa représentation par la pensée à la manière de la critique de gauche de Feuerbach, récuse rigoureusement toute objectivité, tout fondement du concept et de l'essence dans la réalité, fait de l'idéalisme objectif une caricature subjectiviste, et supprime la relation, pour inconsciente et inconséquente qu'elle soit, qu'il entretenait pourtant avec la réalité (l'essence comme détermination de l'être chez Hegel). La singularité de la position de Schelling consiste en ce que sa philosophie négative, qui prétend se donner l'apparence de l'idéalisme objectif, se transforme en un pur pragmatisme subjectiviste, sans toutefois le moins du monde se préoccuper de fonder les catégories totalement vidées de toute objectivité auxquelles il aboutit ainsi du côté du sujet, comme l'avaient fait les représentants de l'idéalisme subjectif. En outre, et précisément pour cette raison, la notion de Schelling de l'existence (le « *que* ») doit être également dépouillée de tout contenu, de toute rationalité : elle est selon son essence même un abîme de néant, revêtu de la prétention outrancière de représenter une rationalité d'un ordre supérieur, une rationalité divine.

La structure fondamentale de ce système illustre parfaitement la position incertaine de Schelling, qui s'efforce de concilier l'inconciliable dans une position typique d'un homme pris entre deux époques, du point de vue de la direction idéologique d'un mouvement à la situation de classes confuse : le lien étroit qu'entretient Schelling avec le cénacle féodal et nobiliaire, romantisant et absolutiste autour de Frédéric-Guillaume IV est à l'origine des « traits constructifs » délibérés de son système, qui en font un prolongement et une conclusion de la philosophie de la Restauration, des tendances illustrées par Baader : les composantes bourgeoises de la réaction prussienne sont à l'origine des courants souterrains subjectifs et idéalistes, radicalement irrationalistes, qui parcourent la totalité de sa philosophie, et qui, malgré sa rapide obsolescence en tant que système, en font néanmoins un précurseur non négligeable de l'irrationalisme moderne.

On peut observer la même ambivalence dès que Schelling s'efforce de concrétiser sa notion de pratique. Nous avons montré comment Schelling se livrait à une critique relativement justifiée, même si c'était une critique de droite, du caractère contemplatif du système hégélien. Mais malgré toute sa justification relative en tant que pure critique, la position de Schelling telle qu'elle apparaît ici constitue une régression fortement réactionnaire comparativement à la philosophie classique allemande. Celle-ci, dans les limites de son idéalisme, s'était pourtant efforcée de dégager l'objectivité de la pratique humaine dans l'économie, l'histoire et la société. Le rôle central du concept d'espèce dans la philosophie de Hegel est sans doute l'indice de son incompréhension de la véritable structure de classes de la société bourgeoise, dont il mystifie l'évolution comme si elle était typique de l'espèce, mais la tendance n'en est pas moins présente chez lui d'appréhender philosophiquement la socialité objective comme caractéristique essentielle, inséparable de la vie humaine et de la pratique humaine. Les contradictions des tendances directrices de la pensée du dernier Schelling, que nous venons de commenter, apparaissent également en cela que sa philosophie se propose, d'une part, de fournir les fondements philosophiques du conservatisme féodal, absolutiste et réactionnaire (et cela n'a rien d'un hasard que Stahl, le philosophe du droit et politicien qui s'était initialement inspiré de la philosophie de Schelling, soit devenu à ce stade le principal idéologue du conservatisme prussien).

Mais ce n'est par ailleurs pas un hasard si le concept de pratique de la philosophie positive de Schelling est radicalement antisocial, s'il fonde un individualisme extrême tel que nous le retrouverons plus tard, par exemple, chez Kierkegaard, puis chez les existentialistes de la période impérialiste. Schelling écrit : « Il est donc apparu que c'est sur un plan entièrement pratique que naît pour le Moi le besoin de posséder Dieu en dehors de la raison (et pas seulement Dieu en pensée ou dans son Idée). Ce vouloir n'est pas contingent, il est un vouloir de l'esprit qui, par une nécessité interne et dans l'aspiration à sa propre libération, ne peut en rester au Dieu enfermé dans la pensée. Comme cette exigence ne peut provenir de la pensée, elle n'est donc pas non plus un postulat de la raison pratique. Ce n'est pas celle-ci, comme le voudrait Kant, mais seulement l'individu qui conduit à Dieu. Car ce n'est pas l'universel qui en l'homme aspire à la béatitude, mais l'individu. Si l'homme est obligé (par la conscience morale ou la raison pratique) de régler sa relation aux autres individus selon le mode qui était celui du monde des Idées, cela ne peut satisfaire en lui

que l'universel, la raison, et non lui-même, l'individu. L'individu pour soi ne peut aspirer à rien d'autre qu'à la béatitude⁽⁴⁹⁾. »

Une fois de plus, les contradictions centrales des idées fondamentales de la dernière philosophie de Schelling, comme nous les avons déjà rencontrées, se manifestent ici clairement, et révèlent ici aussi leur base sociale, l'ambivalence de leur base de classe. Nous pourrions donc conclure ici notre description de l'irrationalisme de la seconde période de Schelling. Il est inutile d'étudier dans les détails sa construction de la mythologie et de la Révélation. En tant que totalité, en tant que système, cette philosophie n'a en effet exercé qu'une influence très passagère sur le développement de l'irrationalisme. Nous avons cependant pu observer que certains motifs isolés — directement ou par diverses médiations — ont pu devenir des composantes importantes de l'irrationalisme ultérieur. C'est pourquoi il nous faut évoquer brièvement un certain nombre de ces motifs sans nous préoccuper à l'excès de leur place dans le système schellingien.

Il suffira d'indiquer brièvement que Schelling, contrairement à toutes ses assurances, a abandonné dans toutes les questions essentielles les tendances progressistes de sa jeunesse, les a même transformées en leur contraire, tandis que dans toutes les occasions où il s'était déjà engagé dans des voies réactionnaires, il leur reste fidèle et les prolonge. C'est le cas, en particulier, de sa théorie de la connaissance aristocratique. Dans sa première période, la génialité artistique était le prétexte de cet aristocratisme ; c'est désormais la Révélation chrétienne qui devient l'*organon* qui préside à l'élection d'un petit nombre, ce qui ramène ouvertement cette théorie au monde magique auquel elle devait son origine historique. La Révélation, écrit Schelling, « n'est ni une relation *originelle*, ni une relation *universelle* s'étendant à tous les hommes, ni une relation *éternelle*, *permanente*⁽⁵⁰⁾ ». »

Un autre motif annonce de manière encore plus frappante l'irrationalisme plus tardif : la théorie du temps de Schelling. Nous avons déjà commenté la tendance générale réactionnaire de sa théorie de l'histoire, et en particulier l'abandon complet de la pensée de l'évolution qui marquait sa période de jeunesse. Ce revirement est maintenant supposé recevoir un fondement théorique qui consiste en la négation de l'objectivité du temps, désormais totalement subjectivisé et identifié au temps intuitif. Il faut rappeler ici une fois de plus que l'un des moments progressistes essentiels de l'évolution de Kant à Hegel (dont fait partie dans une certaine mesure la philosophie

de jeunesse de Schelling) avait consisté à établir l'objectivité du temps et de l'espace, naturellement dans les limites de la pensée idéaliste.

Dans ce retour de Schelling à une conception subjectiviste du temps, deux aspects sont à souligner particulièrement. D'une part, cette subjectivisation du temps n'est pas un simple retour à l'*a priori* kantien, mais, selon sa tendance fondamentale — Schelling a bien moins élaboré ce problème que Schopenhauer avant lui et Kierkegaard après lui — un total effacement de toute objectivité du temps au profit de son vécu subjectif ; par ailleurs, Schelling, par opposition à Schopenhauer, qui subjectivise également le temps et l'espace, et ramène ainsi Kant à Berkeley, veut assurer au temps une place privilégiée dans le système de la connaissance philosophique. Cette tendance mérite d'être mise en relief puisque là aussi Schelling est le précurseur de l'irrationalisme plus tardif. Il est typique de ce dernier que l'intuition, en tant qu'*organon* de l'appréhension de la réalité véritable, hypertrophie la dimension de l'expérience vécue, celle du temps en l'occurrence, jusqu'à en faire l'essence de la réalité. Et le courant vitaliste de l'irrationalisme impérialiste renforce encore cette tendance à concevoir l'espace comme le principe de tout ce qui est inanimé, mort, pétrifié, à faire par contre du temps vécu le principe de la vie, et à mettre ces deux dimensions en opposition. Chez Schelling, naturellement, ces motifs vitalistes n'apparaissent qu'occasionnellement : il explique par exemple que « [...] la philosophie négative resterait par prédilection la philosophie pour l'École et la philosophie positive la philosophie pour la vie⁽⁵¹⁾ ». Mais de telles remarques sont épisodiques. La place prééminente qu'il accorde au temps vécu subjectif pour subjectiviser à son tour l'histoire, pour nier l'objectivité de l'évolution n'en prend que plus d'importance. Schelling écrit ainsi : « Mais puisque nous ne connaissons comme temps effectif que le temps qui est posé avec le monde actuel sous la forme de E + E + E, nous aurons la plus grande certitude d'échapper à l'absurde en disant : en réalité, le dernier temps a été posé en premier, les temps précédents (A...D) ne font que le suivre, en tant qu'ils apparaissent dans celui-ci (en E) seulement comme passés, chacun dans la mesure où il précède E, et se trouve éloigné de E⁽⁵²⁾. »

Il en découle immédiatement que la totalité de l'évolution qui a précédé l'apparition de l'homme se voit privée de toute réalité et de toute objectivité. Les événements qui s'y sont déroulés n'ont selon Schelling « ni sens ni fin s'ils n'ont aucun rapport avec l'homme⁽⁵³⁾ ».

Cette conception du temps imprime cependant sa marque sur toute sa construction de l'histoire. Schelling conçoit celle-ci comme un « système des temps » constitué du « temps absolument préhistorique, relativement préhistorique, et du temps historique ». Ces temps sont pour Schelling qualitativement différents les uns des autres, et cela en fonction du stade d'achèvement ou de naissance où la mythologie se trouve en eux. Schelling dit de la première période qu'elle n'aurait pas été « une véritable succession de temps », mais « le temps *absolument identique*, donc au fond le temps *intemporel* ». Et il en résulte selon lui que dans cette période, « Ce n'est donc pas seulement un temps qui est délimité par ce temps, mais *le temps en général*, lui-même est le terme ultime auquel on peut remonter au sein du temps. Au-delà de lui on ne peut plus que passer au *supra-historique*, il est un temps, mais qui n'est déjà plus tel *en soi-même*, qui est un temps seulement dans son rapport avec ce qui suit ; en soi-même il n'est pas un temps, car en lui il n'y a pas de vrai *avant* et *après*, et il est une sorte d'éternité [...]»⁽⁵⁴⁾ »

Avec cette mystique confuse, la conséquence logique de la négation fanatique de l'évolution dans l'histoire de la nature et l'histoire de l'homme, nous atteignons le cœur de la conception schellingienne du monde. Car ce qui doit constituer l'apogée du système, c'est la « preuve » philosophique de la Révélation. Nous avons déjà évoqué son caractère aristocratique. Schelling qui veut fonder, comme nous l'avons montré à diverses reprises, ses verdicts irrationnels sur des arguments pseudo-rationnels ou supposés justifiés par « l'expérience » explique ici que la Révélation doit trouver sa démonstration dans des *faits* indépendants d'elle. « Or ce fait indépendant de la Révélation, c'est justement le phénomène de la mythologie⁽⁵⁵⁾. » Comme on voit, le « temps intemporel » de la naissance de la mythologie est ici la « preuve » de la vérité de la Révélation chrétienne.

Cette construction mystique est de peu d'intérêt pour l'histoire de la philosophie ; d'ailleurs, après 1848, elle ne jouera pratiquement plus aucun rôle. Nous nous devons d'en proposer ici une esquisse, non pour parachever notre description de la pensée du vieux Schelling, mais parce que cette manière de fonder la construction de mythes du présent par le recours à une productivité « originelle » de temps « absolument préhistoriques » était vouée à devenir un moment important de l'irrationalisme pré-fasciste (Klages, Heidegger) et fasciste (Baeumler). Savoir dans quelle mesure l'influence de Schelling y a joué un rôle est une question mineure, ce qui compte est de comprendre comment de tels mythes, et les philosophèmes qui les

« fondent » doivent naître avec une nécessité logique sur le terrain d'une négation radicale de l'évolution, comment la destruction de la raison à l'œuvre dans l'histoire repousse la pensée dans le néant d'une mystique sans fond. Et il importe également de voir clairement qu'aucune culture intellectuelle ou artistique, aucun savoir réel n'offrent d'abri critique face à cet abîme d'absurdité lorsque la lutte de classes pousse une couche sociale déterminée, ses idéologues et leur public, à contester, à nier les faits les plus importants de la réalité sociale.

1. C.A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen, 1803, p. 25.

2. *Ibid.*, p. 54.

3. Hegel, « Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie » III, in G. W.F. Hegel *Werke*, vol. XX, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 421.

4. Schelling, *Philosophie und Religion*, *Werke*, op. cit., I^{re} section, vol. VI, p. 26-27.

5. *Ibid.*, p. 26.

6. *Ibid.*, p. 35.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*, p. 58.

9. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, vol. 1, Paris, Aubier-Montaigne, (sans date) p. 16.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. Cf. mon livre *Le Jeune Hegel*, Paris, Gallimard, 1981.

12. Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, Paris, Gallimard, 2004, et Hegel, préface des *Principes de la philosophie du droit*.

13. F. von Baader, *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Münster 1831, vol. II, p. 70 sq. Friedrich Schlegel, quant à lui, qualifie tout simplement la philosophie hégélienne de « satanisme ». Schlegel, *Philosophische Vorlesungen*, Bonn, 1837, vol. II, p. 49.

14. F. von Baader, op. cit., vol. I, p. 160.

15. *Ibid.*, vol. II, p. 86.

16. *Ibid.*, vol. II, p. 119.

17. Trad. fr. Joseph Massaad, sur internet : <http://www.heinrich-heine.net/winter/winterf7.htm>

18. Marx-Engels, *Correspondance*, Tome 1, op. cit., p. 302.

19. Engels, *Schelling und die Offenbarung*, MEW, Ergänzungsband II, Berlin, Dietz, 1967, p. 181.

20. *Ibid.*, p. 219.

21. *Ibid.*, p. 197.

22. Il est caractéristique de cette tendance que Baader ne polémise pas seulement contre l'athéisme de Fichte et de Hegel, mais aussi contre la religiosité irrationnelle et uniquement fondée sur le sentiment des piétistes, et contre la philosophie de l'intuition abstraite de Jacobi. Cf. par exemple F. v. Baader, op. cit., vol. II, p. 71, 116, 126.

23. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, « Introduction à la philosophie de la révélation », Paris, P.U.F, 1989, p. 102-103.

24. *Ibid.*, p. 102.

25. *Ibid.*, p. 23.

26. *Ibid.*, p. 25. Schelling anticipe ici l'une des idées favorites de l'existentialisme moderne, celui de Heidegger et Jaspers, et qui postule que l'homme est par principe inconnaissable.

27. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 226.

28. *Ibid.*, p. 232-233.

29. *Ibid.*, p. 233-234.

30. *Ibid.*, p. 462.

31. *Ibid.*, p. 464.

32. *Ibid.*, p. 470-471.

33. *Ibid.*, p. 475 sq.

34. *Ibid.*, p. 490.

35. La « facticité », en allemand *Faktizität*, désigne en philosophie un « caractère de fait », un « état de fait », mais il prend, dans l'emploi que cite Lukács, le sens que lui donnera expressément Heidegger, celui d'un état de fait « contingent », que rien ne présupposait, (n.d.t.)

36. *Ibid.*, p. 505.

37. *Ibid.*, p. 351-352.

38. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, *op. cit.*, p. 101.

39. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, « Münchener Vorlesungen, Hegel », *Werke*, *op. cit.*, I^{re} section, vol. X, p. 161.

40. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, p. 540.

41. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, *op. cit.*, p. 187, note c.

42. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, p. 520.

43. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, *Werke*, *op. cit.*, I^{re} section, vol. X, p. 239.

44. *Ibid.*, p. 240.

45. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre II, *op. cit.*, p. 97.

46. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, *op. cit.*, p. 196.

47. *Ibid.*, p. 77-78.

48. *Ibid.*, p. 79.

49. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, p. 523.

50. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre II, *op. cit.*, p. 31.

51. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre Premier, *op. cit.*, p. 181.

52. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, p. 461.

53. *Ibid.*, p. 463. Cette relation de la conscience présente immédiate avec la réalité préhistorique réapparaît dans les thèses machistes. Cf. Lénine, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Paris, Éditions Sociales, 1948. Sur internet: <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1908/09/index.htm>

54. *Ibid.*, p. 229-230.

55. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre II, *op. cit.*, p. 31.

IV. Schopenhauer

Le chemin de Schelling à Schopenhauer semble nous ramener en arrière, et c'est certainement le cas en termes chronologiques. L'ouvrage principal de Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (1819), fut publié bien avant la dernière période de l'activité philosophique de Schelling. Du point de vue historique, cependant, la philosophie de Schopenhauer marque dans son ensemble une étape plus évoluée de l'irrationalisme que celle de Schelling. Les remarques qui suivent se proposent de justifier cette affirmation.

En quoi la philosophie de Schopenhauer est-elle une étape plus avancée de l'irrationalisme que celle de Schelling ? En résumé, parce qu'avec Schopenhauer, c'est la première apparition — et pas seulement dans le cadre de la philosophie allemande, mais à l'échelle internationale — de la variante purement bourgeoise de l'irrationalisme. Nous avons pu dégager chez Schelling un ensemble de motifs qui devaient revêtir une grande importance pour les formes plus tardives de l'irrationalisme. Dans l'immédiat, cependant, pour ce qui concerne l'ensemble de son système, ses répercussions historiques ne sont nullement déterminantes pour l'irrationalisme de la période impérialiste. L'influence de sa dernière philosophie s'éteint après 1848 ; il n'y a qu'Eduard von Hartmann et ses disciples pour prolonger, avec d'importantes modifications, une partie de ce que Schelling avait initié. Et lorsque se produit dans la période impérialiste une « renaissance » réactionnaire de la philosophie classique allemande, l'influence d'un Hegel réinterprété en termes irrationalistes occulte celle de Schelling. Le jeune Schelling ne joue un rôle que dans la mesure où on l'utilise comme argument pour rapprocher Hegel des romantiques. Et lorsque le préfascisme et le fascisme se réclameront de l'héritage du romantisme réactionnaire, Schelling n'y jouera qu'un rôle subalterne à côté de Görres et d'Adam Müller⁽¹⁾.

Il en va tout autrement de l'influence de Schopenhauer. Tant que la philosophie allemande réactionnaire se meut sur une ligne restauratrice, même si elle connaît de nombreuses transformations au cours des années 1840, Schopenhauer est une figure marginale, totalement disparue. Lorsque l'échec de la Révolution de 1848 crée, également au plan idéologique, une situation profondément différente, il devient tout d'un coup célèbre et supprime Feuerbach en tant que principal idéologue de la bourgeoisie. Il suffit de penser à l'évolution extrêmement caractéristique de Richard Wagner avant et après 1848.

Engels a donné dans plusieurs de ses livres une description précise de cette transformation de l'Allemagne à la suite de l'échec de la Révolution de 1848. Il écrit ainsi :

« La monarchie, qui se décomposait lentement depuis 1840, avait eu pour condition fondamentale d'existence la lutte entre l'aristocratie et la bourgeoisie, lutte dans laquelle elle maintenait l'équilibre ; à partir du moment où il importait de protéger, non plus l'aristocratie contre la pression de la bourgeoisie, mais toutes les classes possédantes contre la pression de la classe ouvrière, la vieille monarchie absolue dut passer entièrement à la forme d'État spécialement élaborée à cette fin : la *monarchie bonapartiste*. J'ai analysé ailleurs (*La Question du logement*, 2^e fasc., pp. 26 et suiv.) ce passage de la Prusse au bonapartisme. Ce que je n'avais pas à faire ressortir là, mais qui est essentiel ici, c'est que ce passage fut le plus grand pas en avant que la Prusse eût fait depuis 1848, tant la Prusse était restée en arrière du développement moderne. C'était encore un État mi-féodal, tandis que le bonapartisme est, en tout cas, une forme moderne d'État qui suppose l'abolition du féodalisme. La Prusse doit donc se décider à en finir avec ses nombreux restes de féodalité, à sacrifier ses hobereaux comme tels. Naturellement, cela s'accomplit sous les formes les plus atténuées et selon le proverbe : "Qui va doucement, va sûrement." [...] La chose subsiste, seulement on la traduit du dialecte féodal dans l'idiome bourgeois. [...] C'est ainsi donc que l'étrange destinée de la Prusse voulut qu'elle achevât vers la fin de ce siècle, sous la forme agréable du bonapartisme, sa révolution bourgeoise qu'elle avait commencée en 1808-1813 et continuée quelque peu en 1848. [...] L'abolition du féodalisme, si nous voulons nous exprimer positivement, signifie l'instauration du régime bourgeois. Au fur et à mesure que les privilèges aristocratiques tombent, la législation devient bourgeoise. Et ici nous nous trouvons au cœur même des rapports de la bourgeoisie allemande avec le

gouvernement. Nous avons vu que le gouvernement est *contraint* d'introduire ces lentes et mesquines réformes. Mais à la bourgeoisie il présente chacune de ces petites concessions comme un *sacrifice* fait aux bourgeois, comme une concession arrachée à grand-peine à la couronne, concession en échange de laquelle les bourgeois devraient à leur tour accorder quelque chose au gouvernement. [...] La bourgeoisie achète son émancipation sociale graduelle au prix d'une renonciation immédiate à son propre pouvoir politique. Naturellement, le principal motif qui rend un tel accord acceptable pour la bourgeoisie n'est pas la peur du gouvernement, mais celle du prolétariat⁽²⁾. »

Engels n'a pas seulement caractérisé ainsi l'embourgeoisement de l'Allemagne après 1848, mais il en a aussi défini les traits essentiels : le renoncement de la bourgeoisie allemande à mettre à profit le développement du capitalisme et la prépondérance qui s'affirme toujours davantage de la production capitaliste pour s'emparer du pouvoir politique. Un mode de production capitaliste et des modes de vie bourgeois dans un pays toujours gouverné par les Hohenzollern et les hobereaux prussiens, c'est là la quintessence de la transformation qui a suivi l'échec de la révolution. Et puisque ce n'est pas seulement la bourgeoisie qui s'engage dans cette voie, mais aussi, à très peu d'exceptions près, les intellectuels bourgeois, il n'y a rien d'étonnant à ce que les conséquences idéologiques de cette transformation aient été profondes.

J'ai examiné en détail dans un autre ouvrage⁽³⁾ la transformation des tendances dans la littérature allemande. Dans la philosophie, cette transformation se manifeste par le rôle directeur que prend la philosophie de Schopenhauer chez les intellectuels de la bourgeoisie allemande, en particulier dans sa soi-disant élite ; une place dominante que lui contestent en partie les vulgarisateurs du vieux matérialisme (Büchner, Moleschott) et en partie, un peu plus tard, les représentants du néo-kantisme. Les tendances philosophiques principales de la période pré-révolutionnaire, comme l'hégélianisme, Feuerbach, et — à droite — Schelling sombrent toujours davantage dans l'oubli.

Pendant ce temps, la percée de Schopenhauer prend de plus en plus une dimension internationale. À cela aussi, il y a des raisons sociales. Pour différente de celle de l'Allemagne qu'ait été l'évolution des principales nations européennes, il n'y en a pas moins, à cette époque, et précisément du point de vue qui nous occupe, un certain nombre de

points communs. Il n'y a rien de fortuit à ce qu'Engels ait qualifié de bonapartiste cette étape de l'évolution de la Prusse : la position de la bourgeoisie française et de l'intelligentsia bourgeoise après les combats de juin 1848, leur capitulation devant Napoléon III crée une situation où, malgré toutes les différences, les deux pays présentent de nombreux points communs. (Il est clair que la capitulation de l'intelligentsia française devant Napoléon III fut loin d'être aussi complète que celle de ses représentants allemands devant les Hohenzollern, et on trouve chez elle des exemples bien plus significatifs d'une opposition, au moins idéologique.) L'instauration de l'unité nationale italienne, elle aussi réalisée « d'en haut » (sans perdre de vue ici non plus les nombreuses différences), les formes d'embourgeoisement de la monarchie austro-hongroise, et jusqu'à l'« ère victorienne » en Angleterre après la défaite du chartisme, tous ces exemples montrent que l'évolution allemande après 1848, avec tous ses traits nationaux spécifiques, ne constitue qu'un cas extrême de l'évolution de la société bourgeoise de cette période dans l'ensemble de l'Europe. Dans son analyse de la position de la bourgeoisie menacée par la classe ouvrière sur les questions des pouvoirs au sein de l'État, Engels souligne ces traits communs⁽⁴⁾.

Les fondements sociaux de l'influence internationale de la philosophie de Schopenhauer sont ainsi posés : la base sociale d'un irrationalisme sur le fondement de l'être social de la bourgeoisie. La philosophie allemande s'empare à l'occasion de cette deuxième grande crise de la société bourgeoise d'un rôle dirigeant au plan international, ainsi qu'elle l'avait fait lors de la première grande crise, celle de l'époque de la Révolution française et ses suites. Avec toutefois une différence notable : la première fois, ce sont les problèmes dialectiques de l'époque tournés vers l'avenir qu'avait formulés la philosophie allemande, Hegel en particulier. Bien entendu, ainsi que nous l'avons vu, elle comportait également son contrecoup irrationaliste, avec Schelling, Baader et le romantisme. On peut même affirmer que la philosophie allemande de cette époque avait ainsi pris la tête de la réaction, puisqu'elle avait établi un certain nombre de motifs intellectuels décisifs de l'irrationalisme plus tardif, tandis que la plupart des idéologues contre-révolutionnaires français et anglais, de Burke à Bonald et à Joseph de Maistre, s'étaient pour l'essentiel bornés à reformuler des arguments légitimistes et réactionnaires traditionnels. (Bien entendu, il y eut aussi dans ces pays des précurseurs de l'irrationalisme, comme Maine de Biran en France et Coleridge en Grande-Bretagne.) Ce sont cependant à ses tendances progressistes,

dialectiques et évolutionnistes que la philosophie allemande de cette période doit son influence internationale ; et ce n'est pas un hasard si Cuvier reproche à ses adversaires évolutionnistes d'introduire dans la science les tendances « mystiques » de la philosophie allemande de la nature.

La deuxième crise, en 1848 et après, a un caractère profondément différent. C'est bien sûr à cette époque qu'apparaît le plus haut sommet de la pensée allemande, le matérialisme dialectique et historique de Marx et Engels. Mais avec eux, on quitte le terrain de la philosophie bourgeoise, et l'époque progressiste de la pensée bourgeoise, l'élaboration des problèmes du matérialisme mécaniste et de la dialectique idéaliste ont trouvé leur terme définitif. La confrontation de la philosophie bourgeoise avec ces auteurs qui la vouent à sa perte, les tentatives qu'elle fait pour créer dans des conditions nouvelles, dans une situation idéologique transformée, des formes de l'irrationalisme encore plus réactionnaires appartiennent à une époque ultérieure. La philosophie du dernier Schelling est sans doute étroitement liée à la dissolution de l'hégélianisme, et c'est encore plus vrai, comme nous le verrons, de la philosophie de Kierkegaard, mais l'influence internationale de ce dernier prend également place dans la période impérialiste. Elle est, comme la philosophie de Schopenhauer et de Nietzsche, une sorte d'anticipation de tendances décadentes qui ne s'imposeraient universellement que plus tard. Et nous pouvons d'ores et déjà noter que ce n'est qu'avec Nietzsche que commence le combat défensif de l'irrationalisme bourgeois contre les idées socialistes.

Schopenhauer rédige déjà ses ouvrages les plus importants durant l'époque de l'essor et du règne de la philosophie hégélienne. Il occupe ainsi une place de pionnier dans l'histoire de l'irrationalisme dans la mesure où s'expriment dans son œuvre des tendances qui, en raison de la situation socio-historique que nous venons d'esquisser, ne s'imposeront universellement qu'après l'échec de la Révolution de 1848. Avec Schopenhauer commence donc le rôle funeste de la philosophie allemande, celui de coryphée idéologique de la réaction la plus extrême.

Une telle faculté d'anticipation est naturellement révélatrice d'un certain niveau de pensée, et il est incontestable que Schopenhauer, Kierkegaard et Nietzsche possèdent de considérables dons philosophiques, tels qu'une capacité d'abstraction élevée, et ce non pas au sens formel, mais comme capacité à conceptualiser des

phénomènes de l'existence, à construire des passerelles entre la vie immédiate et les pensées les plus abstraites, à prendre au sérieux en termes philosophiques des phénomènes qui n'existaient à leur époque qu'en germe, sous forme de tendance à peine naissante, et qui ne devaient devenir les symptômes généraux d'une époque que plusieurs décennies plus tard. Bien entendu — et c'est ce qui distingue un Schopenhauer, un Nietzsche ou un Kierkegaard des véritables grands philosophes — le courant vital qui porte leur pensée et dont ils anticipent la future puissance d'entraînement n'est autre que l'ascension de la réaction bourgeoise. Ils ont pressenti, avec une remarquable sensibilité, son arrivée et son essor, ont perçu ses symptômes les plus marquants et ont eu à son égard des facultés de clairvoyance philosophique et d'abstraction anticipatrice.

Tandis que nous avons qualifié Schopenhauer de premier irrationaliste sur une base purement bourgeoise, nous n'aurons aucune difficulté à apercevoir les traits personnels qui relèvent de cette définition dans son existence sociale. Le déroulement de sa vie le distingue nettement de tous ses prédécesseurs et contemporains allemands. Schopenhauer est un fils de la grande bourgeoisie, par opposition à l'origine petite-bourgeoise de ces derniers, qui va même jusqu'à une origine semi-prolétaire dans le cas de Fichte. Schopenhauer échappe donc au calvaire classique des intellectuels issus de la petite bourgeoisie allemande (préceptorat et autres), et passe une grande partie de sa jeunesse à voyager à travers l'Europe. Après une courte période d'apprentissage du commerce, il mène une paisible vie de rentier, dans laquelle sa relation avec l'Université (son poste de *Privatdozent* à Berlin) ne joue qu'un rôle épisodique.

Il est donc le premier grand exemple allemand de l'écrivain-rentier, un type qui avait déjà de longue date conquis un rôle important dans la littérature bourgeoise des pays capitalistes avancés. (Il est significatif que Kierkegaard et Nietzsche aient également joui de l'indépendance du rentier de manière très semblable.) Cette libération de toutes les préoccupations matérielles de l'existence est au fondement de l'indépendance de Schopenhauer non seulement vis-à-vis des conditions de vie semi-féodales imposées par l'État (carrière universitaire, etc.) mais également à l'égard des courants intellectuels qui leur sont associés. Il lui est donc possible, dans tous les problèmes, d'adopter une position entièrement personnelle sans être contraint à la moindre concession. C'est pour cette raison qu'il sera plus tard le modèle de l'intelligentsia allemande « rebelle ». Nietzsche écrit à son

propos : « Son enseignement est dépassé. Mais sa façon de vivre ne l'est pas. Voyez : il ne dépendait de personne(5). »

Cette indépendance est naturellement illusoire, c'est l'illusion bourgeoise typique du rentier. Schopenhauer, en homme pratique qui avait reçu une éducation bourgeoise savait parfaitement que son existence intellectuelle dépendait étroitement du maintien ou de l'accroissement de ses rentes, et il ne cessa, pendant toute sa vie, de les défendre aussi âprement qu'habilement contre les autres membres de sa famille, les administrateurs de sa fortune, etc. Dans ces traits « pratiques » de son caractère et de la conduite de sa vie, il fait preuve d'une certaine similitude avec quelques importantes figures, de l'époque des Lumières par exemple (Voltaire), qu'il nous faudra commenter, puisque comme nous le verrons, elle s'étend également au registre des idées et qu'elle est caractéristique de la figure intellectuelle de Schopenhauer. Voltaire n'a eu de cesse, lui non plus, de s'assurer une totale indépendance, ce qui signifiait en son temps une indépendance vis-à-vis du mécénat aristocratique. Il ne s'agissait pas pour lui, en l'occurrence, de sa production personnelle, mais d'être en mesure de se dresser, dans toutes les questions importantes de son temps (affaire Calas, etc.) en tant que puissance intellectuelle autonome face à l'absolutisme féodal. On ne trouve pas la moindre trace d'une relation de ce genre avec la vie publique chez Schopenhauer. Son « indépendance » est celle d'un « original » à l'égoïsme forcené, il l'utilise pour se mettre strictement en retrait de la vie publique et se soustraire à toutes les obligations qu'elle pourrait lui imposer. La lutte de Schopenhauer pour son indépendance n'a donc qu'une ressemblance formelle avec celle de Voltaire et n'a intrinsèquement rien de commun avec elle, sans même mentionner la lutte héroïque que menèrent par exemple Diderot ou Lessing pour préserver leur indépendance intellectuelle contre les puissances réactionnaires de leur temps et en faveur de leur engagement pour le progrès social.

Il nous fallait évoquer brièvement ces traits biographiques, puisqu'ils nous mènent très rapidement au cœur de ce qui fait la spécificité de la figure bourgeoise de Schopenhauer. Il a très clairement défini ce qu'il entendait par « indépendance » : « Et je remercie Dieu chaque matin de n'avoir pas à me préoccuper de l'Empire romain, telle a toujours été ma devise(6) », écrit-il, et il ajoute un commentaire railleur sur l'idolâtrie de l'État de Hegel, qu'il stigmatise comme le pire philistinisme, dans lequel le fonctionnaire

absorbe totalement l'être humain. « Le fonctionnaire et l'homme étaient pour lui une seule et même chose. C'était la véritable apo théose du philistin(7). »

Les persiflages de Schopenhauer touchent sans doute au cœur de faiblesses réelles de certains aspects de la philosophie du droit et de l'éthique hégéliennes. Puisque l'idéal progressiste du citoyen de Hegel ne pouvait s'incarner que dans la misérable réalité allemande, et puisqu'en raison de la structure de son système, cette incarnation ne pouvait signifier qu'un accommodement étroit à la misère de la société prussienne de l'époque, dans cette identification du citoyen et du fonctionnaire s'exprime effectivement l'étroitesse d'esprit dont Engels dit que même les plus grands Allemands, comme Goethe et Hegel, n'ont pu se délivrer entièrement.

Dans cette mesure, la critique qu'adresse Schopenhauer à Hegel est donc pertinente. Mais qu'en est-il de l'indépendance — qu'il prétend étrangère à tout philistinisme — de son auteur ? Remarquons en passant que les vers de *Faust* que Schopenhauer cite dans sa profession de foi politique sont, dans l'esprit de Goethe, justement l'expression typique du petit bourgeois philistin. Il importe davantage de noter que dans la vie de Schopenhauer, le retrait hautain de toute vie publique ne concerne que les périodes normales dans lesquelles l'appareil de la puissance publique protège spontanément et tout naturellement la fortune et les revenus des rentiers contre toute attaque possible. Il est cependant des périodes — Schopenhauer en a fait l'expérience en 1848 — où cette évidence de la protection des fortunes est mise en cause, ou tout du moins semble l'être, comme ce fut le cas en Allemagne. Dans de telles périodes, la sublime « indépendance » de Schopenhauer connaît une éclipse, et notre philosophe s'empresse de tendre à un officier ses jumelles de théâtre, afin qu'il soit mieux à son aise pour tirer sur le peuple en révolte. Et c'est sans aucun doute en ayant à l'esprit la plus grande peur de son existence qu'il fera par testament son légataire universel du « fonds institué à Berlin pour venir en aide aux soldats prussiens devenus invalides à l'occasion des émeutes et des soulèvements des années 1848 et 1849 tandis qu'ils s'efforçaient de rétablir l'ordre légal en Allemagne, ainsi qu'aux ayants-droit de ceux qui ont péri pendant ces combats ». Thomas Mann, dès sa jeunesse grand admirateur de Schopenhauer, qualifie la devise que nous avons citée de « philistine et tire-au-flanc, une devise dont on ne comprend pas qu'un combattant intellectuel du rang de Schopenhauer ait pu la faire sienne(8) ».

Ici, Thomas Mann se trompe. Cette attitude, si elle prend une forme caricaturale chez Schopenhauer, n'en est pas moins typique de l'intelligentsia bourgeoise, et l'on peut même dire qu'elle le devient d'autant plus que le capitalisme se développe davantage. Thomas Mann lui-même désigne cette attitude — il parle alors de Richard Wagner, qui a subi une influence idéologique déterminante de Schopenhauer — comme une « vie intérieure sous l'égide du pouvoir⁽⁹⁾ ». Il a ainsi qualifié correctement la nouvelle forme décadente de l'individualisme bourgeois, par opposition à l'individualisme politique, économique et culturel de la période ascendante qui, correspondant à la structure de la société bourgeoise de cette époque, était la conception du monde de l'action personnelle, qui en dernière instance, précisément en raison de ce caractère personnel, devait promouvoir les objectifs de la classe bourgeoise. De Machiavel à Rabelais jusqu'à la « ruse de la raison » de Hegel en passant par les théories économiques de Smith et Ricardo, les systèmes philosophiques bourgeois expriment, avec des différences déterminées par l'histoire, un individualisme de ce genre. Chez Schopenhauer, pour la première fois, l'individu devient outrancièrement autotélique. Son activité se détache de sa base sociale, se tourne strictement vers l'intérieur, cultive ses propres singularités comme des valeurs absolues. Bien entendu, comme nous avons pu le constater de manière flagrante chez Schopenhauer lui-même, cette autonomie n'existe nulle part ailleurs que dans l'imagination de l'individu bourgeois décadent. L'exagération de l'individualité, reposant prétendument entièrement sur elle-même, et qui fait d'elle son unique but propre ne peut transformer strictement aucun lien avec la société, encore moins les supprimer, et en cas d'urgence, comme Schopenhauer en 1848, il apparaît en toute clarté que cette altière autarcie de la personnalité privée n'est qu'une variante décadente exacerbée de l'égoïsme capitaliste normal. N'importe quel capitaliste, n'importe quel rentier aurait agi de la même manière que Schopenhauer, sans éprouver cependant le besoin de consacrer l'élaboration d'un système philosophique sophistiqué à cette défense toute naturelle de son propre capital.

Mais cela ne signifie nullement qu'un tel système soit indifférent, même du point de vue social. Au contraire, plus s'affirment les tendances déclinantes de la bourgeoisie, moins elle est engagée dans la lutte contre les vestiges du féodalisme, plus son lien se renforce avec les puissances réactionnaires, et plus des philosophies telles que celle de Schopenhauer gagnent en importance pour la culture de la

décadence bourgeoise, même lorsque, ou pour mieux dire surtout lorsque la bourgeoisie elle-même n'a plus en commun avec les théories de ces philosophes que les conditions d'existence que nous avons décrites plus haut ; en particulier lorsque les intellectuels bourgeois, dans le cadre idéologique qu'autorisent ces conditions d'existence, ont une attitude fortement critique vis-à-vis de la situation existante. Car les tendances au déclin ont pour conséquence inévitable que la confiance des partisans de la bourgeoisie et de nombreux membres de la classe bourgeoise elle-même dans le système social qu'ils ont adopté commence à être ébranlée. La philosophie (et la littérature, entre autres) a maintenant une mission de classe qui consiste à colmater les fissures qui apparaissent, si ce n'est à jeter des ponts idéologiques sur les abîmes qui s'entrouvrent. C'est là la fonction des écrits que Marx a qualifiés d'apologétique du capitalisme⁽¹⁰⁾. D'une manière générale, ces tendances s'imposent après l'échec de la révolution allemande de 1848, bien qu'elles aient évidemment commencé d'apparaître plus tôt. Ce qui les caractérise, c'est qu'elles s'efforcent d'éliminer de leur présentation toutes les contradictions toujours plus criantes du système capitaliste en « démontrant » que tout ce que comporte le capitalisme de contradictoire, de déplorable et de cruel n'est qu'une apparence, ou qu'une perturbation superficielle et passagère.

L'originalité de Schopenhauer consiste en ce que dans une période où cette forme ordinaire de l'apologie n'était pas encore pleinement développée, et encore moins devenue le courant principal de la pensée bourgeoise, il a inventé la forme plus tardive et plus évoluée de l'apologie du capitalisme : *l'apologie indirecte*.

Comment pourrions-nous définir celle-ci brièvement ? Tandis que l'apologie directe s'efforce de dissimuler les contradictions du système capitaliste, de nier leur existence par le recours à des sophismes, de les passer sous silence, l'apologie indirecte prend précisément son point de départ dans ces contradictions, reconnaît leur existence et l'impossibilité de les nier, mais les interprète cependant dans un sens favorable au maintien du capitalisme. Tandis que l'apologie directe s'ingénie à présenter le capitalisme comme le meilleur de tous les ordres possibles, comme l'insurpassable apogée du développement humain, l'apologie indirecte met sous une lumière crue les mauvais côtés du capitalisme, ses atrocités, mais elle affirme qu'il ne s'agit pas là de caractères propres au capitalisme, mais de la vie de l'homme, de l'existence humaine en général. Il en résulte inévitablement que la lutte contre ces atrocités apparaît d'emblée non seulement vouée à

l'échec, mais totalement absurde, puisqu'elle reviendrait à une destruction par l'homme de sa propre essence.

Nous voici donc parvenus à cette notion qui est le cœur de la philosophie de Schopenhauer, le pessimisme. C'est directement à lui que Schopenhauer doit d'être devenu le philosophe le plus influent de la seconde moitié du XIX^e siècle. Il a fondé grâce à lui cette nouvelle forme de l'apologétique. Bien entendu, il n'a fait qu'en poser les bases. Comme nous le verrons plus tard, en particulier dans notre analyse de Nietzsche, l'apologie indirecte sous la forme qu'elle prend chez Schopenhauer ne représente qu'un stade primitif de ce genre philosophique. Et cela avant tout parce que sa conséquence, l'abstention de toute action au sein de la société — que Schopenhauer dénonce comme absurde — et à plus forte raison l'abstention de toute tentative de transformation sociale ne peut combler que les besoins de la bourgeoisie de la période pré-impérialiste, une période dans laquelle en dépit de l'essor économique général, ce détournement de l'action politique correspondait à la situation de la lutte des classes et aux besoins de la classe dominante. Dans la période impérialiste, bien que cette tendance soit loin d'avoir totalement disparu, la philosophie réactionnaire se voit en outre attribuer la mission de mobiliser en vue d'un soutien actif de l'impérialisme. De ce point de vue, Nietzsche va plus loin que Schopenhauer, mais reste toutefois, en tant qu'apologiste d'une étape ultérieure, le disciple et le continuateur de sa méthode.

Le pessimisme signifie donc avant tout chez Schopenhauer fonder philosophiquement la thèse de l'absurdité d'une quelconque action politique. C'est là la fonction sociale de cette étape de l'apologie indirecte. Et pour en parvenir à cette conclusion, il lui faut tout d'abord déprécier philosophiquement la société et l'histoire. Si l'évolution existe dans la nature, si elle culmine avec l'être humain, il en résulte nécessairement que le sens de l'action, même la plus individuelle, que le sens de la conduite de vie, même la plus individuelle, doivent être liés d'une manière ou d'une autre avec l'évolution du genre humain. Même si cette relation subit des distorsions idéalistes, même si on la limite à des activités purement idéologiques (la pensée ou l'art), l'action pourvue de sens n'en reste pas moins inséparable de sa socialité et de son historicité (et associée par ce biais à quelque notion de progrès). On trouve des associations de cet ordre, par exemple, dans l'esthétique de Schiller, et nous aurons l'occasion de voir que le rang très élevé qu'attribue Schopenhauer à l'attitude philosophique et esthétique est en totale contradiction avec

leur évaluation chez Goethe et Schiller.

À la suite de cette dévalorisation de l'action, il en résulte une conception du monde qui ne peut que ravalier toute historicité (et donc tout progrès, toute évolution) au rang d'une apparence, d'une illusion, dans laquelle la société est présentée comme une simple surface, qui dissimule l'essence et nuit à sa connaissance au lieu de la favoriser, une pure apparence (dans le sens d'illusion et non de phénomène). Ce n'est que lorsque le nouvel irrationalisme est en mesure de procéder à cette destruction que son pessimisme atteint toute son efficacité, qu'il peut remplir au service de la bourgeoisie cette mission sociale que la philosophie de Schopenhauer a effectivement remplie dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Mais on n'a pas ainsi entièrement rendu compte de la fonction du pessimisme de Schopenhauer. Optimisme et pessimisme sont d'ailleurs parmi les expressions les plus vagues de la terminologie philosophique traditionnelle, et il est tout à fait impossible de les analyser à moins d'éclairer l'arrière-plan de classes à partir duquel on approuve ou l'on condamne une évolution *déterminée* (fut-ce, comme c'est le cas de Schopenhauer, par le biais d'une vaste mystification cosmique). Si l'on ne concrétise pas les termes de cette manière, on se contentera de définir l'optimisme comme une vision béate, le pessimisme comme une dénonciation impitoyable des faces sombres de la réalité, comme on le voit si souvent dans la science historique bourgeoise depuis Schopenhauer ; c'est ainsi par exemple que Charles Gide, l'historien des doctrines économiques, désigne Ricardo, l'auteur classique de l'économie politique bourgeoise, comme un pessimiste, puisqu'il examine aussi sans préjugés les aspects négatifs du capitalisme, alors que la perspective de Ricardo lui-même ne comporte pas la moindre trace de pessimisme, et que Schopenhauer considère Voltaire comme un allié parce qu'il tourne en ridicule, avec une ironie dévastatrice, la conception idyllique du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz, et cela quoique Voltaire ne soit rien moins qu'un pessimiste dans sa vision de l'évolution des sociétés humaines.

Il est évident que le pessimisme de Schopenhauer est un reflet idéologique de la période de la Restauration. La Révolution française, la période napoléonienne, les guerres de libération ont eu lieu, le monde, pendant des décennies, a connu un état de bouleversement permanent, et finalement, au moins pour un regard superficiel, tout est resté comme par le passé. La bourgeoisie allemande, en tant que classe, vit pendant ces événements et après eux dans une impuissance

tout aussi grande qu'auparavant. Ceux qui étaient dépourvus d'une vision de l'évolution humaine (au-delà de celle que cette misère suggérait) en venaient facilement à se persuader que toutes les luttes historiques étaient vaines, en particulier s'ils abordaient cette question du point de vue de l'individu bourgeois, si la question centrale qu'ils se posaient était : qu'est-ce que tout cela change à mon existence personnelle ? Et tandis qu'à l'époque de la Révolution française, les horizons internationaux pouvaient offrir une perspective allant bien au-delà de la misère allemande, désormais, l'inanité de toute transformation historique de l'existence de l'homme prend le visage d'une fatalité universelle. Tandis qu'Herder et Förster, Hölderlin et Hegel purent, à partir des perspectives internationales, déceler un fil conducteur leur permettant de juger l'Allemagne, quitte à la condamner le cas échéant, mais en indiquant des perspectives, naquit de l'horizon cosmopolite de Schopenhauer une universalisation philosophique de la misère allemande : sa projection à l'échelle cosmique est une importante composante de son pessimisme. (Ce n'est pas une modernisation excessive que de voir en Schopenhauer, à l'opposé de l'internationalisme progressiste des classiques allemands, l'un des tout premiers représentants du cosmopolitisme décadent.)

Un autre élément du pessimisme, dont nous avons déjà montré les origines dans la situation de classe individuelle, c'est l'égoïsme individualiste bourgeois. Comme chacun sait, il ne saurait y avoir d'idéologie bourgeoise où cet égoïsme ne joue pas un rôle important. Cependant, tant que la bourgeoisie était, en tant que classe révolutionnaire, en lutte contre le féodalisme et la monarchie absolue, cet égoïsme apparaît en liaison étroite, même si elle est problématique, avec les objectifs progressistes de cette classe en vue de la rénovation de la société. Pour tous les idéologues bourgeois, la question se pose ainsi : comment cet égoïsme, qu'ils conçoivent comme une propriété anthropologique, une caractéristique de l'être humain en tant que tel, puisqu'ils ne peuvent avoir conscience du caractère historiquement transitoire de la société bourgeoise, est-il conciliable avec la socialité, avec le progrès de la société dans son ensemble ? Il nous est ici impossible de donner même une esquisse des diverses théories qui naissent autour de ce thème, de la critique sociale ironique de Mandeville au dualisme entre l'économie et l'éthique chez Adam Smith, en passant par « l'égoïsme rationnel » des Lumières jusqu'à l'« insociable sociabilité » kantienne et la « ruse de la raison » hégélienne. Nous nous contenterons ici de ce rappel du contexte général.

Bien entendu, on avait déjà pu assister en Angleterre, à la suite de la « Glorieuse Révolution », à un certain revirement : les théoriciens de cette période commencent déjà à élaborer une éthique pour le bourgeois victorieux, pour le nouveau maître de la société bourgeoise, qui célèbre les formes de vie bourgeoise désormais consolidées. Dans la mesure où, en raison du caractère de la « Glorieuse Révolution », c'était là un compromis avec les vestiges du féodalisme, il en résulte un affaiblissement de l'élan révolutionnaire et de la critique sociale sans concessions qui avaient précédé, tandis que l'accent se déplace de la dimension sociale de l'action vers une tendance à apprécier avant tout l'autonomie de l'individu bourgeois en tant que personne privée.

Il n'est pas étonnant que Schopenhauer ait pu se rattacher dans une certaine mesure à ces tendances. Il vaut de noter le fait remarquable en termes d'histoire de la philosophie, qui constitue une preuve de plus de la nature purement bourgeoise de sa pensée, que Schopenhauer, à l'opposé des romantiques de la période de la Restauration qui menaient tous sans exception une lutte acharnée contre l'*Aufklärung*, manifeste en général une certaine sympathie pour ses représentants. En apparence, cette ligne est parallèle à celle du classicisme allemand, qui, avec Goethe et Hegel, est une continuation, un prolongement dialectique des tendances de l'*Aufklärung*. Mais ce n'est là qu'une apparence. Car Schopenhauer ne veut pas prolonger les tendances progressistes de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire reprendre dans les conditions nouvelles de la période post-révolutionnaire la lutte de l'*Aufklärung* pour la liquidation des vestiges de la féodalité, mais recherche chez ses représentants des appuis pour une formulation philosophique radicale de l'autarcie absolue de l'individu bourgeois. Quand il se rapproche ainsi en apparence de certaines tendances de l'*Aufklärung*, quand il fait l'éloge de certains de ses auteurs en les opposant aux romantiques, c'est donc en détournant dans un sens réactionnaire les tendances de ce mouvement, ainsi qu'il le fait des tendances du XVIII^e siècle anglais que nous avons évoquées. On retrouvera plus tard un détournement analogue chez Nietzsche, dans sa sympathie pour les moralistes français comme La Rochefoucauld et même pour Voltaire, et dans laquelle s'exprime, bien sûr à un stade réactionnaire plus élevé, la même falsification des véritables tendances des penseurs de l'*Aufklärung*.

Schopenhauer présente cependant — une autre expression de son apologie indirecte — l'égoïsme bourgeois ordinaire sous des couleurs morales négatives, non pas bien sûr du point de vue social, non pas

comme un trait de caractère qu'il conviendrait de transformer au nom d'une morale sociale ; mais l'égoïsme bourgeois ordinaire est chez Schopenhauer une propriété immuable, cosmique, « de » l'être humain en tant que tel, et même au-delà une propriété cosmique immuable de tout existant. Schopenhauer infère de sa théorie de la connaissance et de sa conception du monde, que nous examinerons plus loin en détail, la nécessité cosmique d'un égoïsme implacable, analogue à l'égoïsme capitaliste. « Voilà pourquoi chacun veut tout pour soi, chacun veut tout posséder, tout gouverner au moins ; et tout ce qui s'oppose à lui, il voudrait pouvoir l'anéantir. Ajoutez, pour ce qui est des êtres intelligents, que l'individu est comme la base du sujet de la connaissance ; et ce sujet à son tour, la base du monde ; en d'autres termes, que la nature entière hors lui, tout le reste des individus, existent seulement autant qu'il se les représente ; dans sa conscience ils apparaissent uniquement à titre de représentation, leur existence n'est donc pas indépendante, elle tient à sa nature et à son existence à lui ; et en effet, que sa conscience disparaisse, et le monde pour lui disparaîtra du même coup ; pour lui, le monde existât-il, ce serait comme s'il n'existait pas. Tout individu, en tant qu'intelligence, est donc réellement et se paraît à lui-même la volonté de vivre tout entière : il voit en lui l'en-soi du monde, et aussi la condition dernière qui achève de rendre possible le monde en tant qu'objet de représentation, bref un microcosme parfaitement équivalent au macrocosme. La nature, toujours en tout point véridique, lui en donne un sentiment simple, immédiat, accompagné de certitude, qui n'exige aucune réflexion, étant primitif. Avec ces deux faits et leurs conséquences nécessaires, on explique cette singularité ; que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui. Cet état d'âme, c'est l'égoïsme, et il est essentiel à tous les êtres dans la nature⁽¹¹⁾. » La morale de Schopenhauer ne s'élève donc qu'en apparence au-dessus de cet égoïsme, ce n'est qu'en apparence qu'elle le désavoue. Et lorsqu'elle se détourne de l'égoïsme bourgeois ordinaire, que Schopenhauer hypertrophie à l'échelle cosmique, cela ne se joue pour lui que chez l'individu abstraitement isolé de la société, en renforçant même cet isolement. De la jouissance esthétique à l'ascétisme du saint, le

prétendu dépassement de l'égoïsme, chez Schopenhauer, prend toujours plus la forme d'une glorification d'une stricte autarcie individuelle considérée comme l'unique comportement moral exemplaire. Cet égoïsme « sublime » est naturellement présenté comme l'opposé radical de l'égoïsme ordinaire, il est supposé se détourner de l'apparence, du « voile de Mâyâ » (autrement dit de la vie sociale) dont l'égoïsme ordinaire reste prisonnier, et impliquer une compassion à l'égard de toutes les créatures, inspirée par le savoir que l'individuation n'est qu'une apparence derrière laquelle se dissimule l'unité ultime de tous les existants.

Cette opposition entre deux types d'égoïsme est sans doute l'un des traits les plus raffinés de l'apologie indirecte chez Schopenhauer. D'une part, il prête à cette attitude la consécration aristocratique de l'initié, face à l'aveuglement d'une plèbe prisonnière du monde des apparences. En outre, ce dépassement de l'égoïsme ordinaire, et précisément en raison de sa nature « sublime », de son universalité cosmique et mystique, n'a pour ses adeptes aucun caractère contraignant : il dévalue toutes les obligations sociales et les remplace par de vides élans de sentiments, des effusions de sensiblerie susceptibles le cas échéant de s'accorder avec les pires crimes. Dans l'excellent film soviétique *Tchapaïev*, le général contre-révolutionnaire d'une cruauté inhumaine tient un canari auquel il se sent, tout à fait au sens de Schopenhauer, lié par un lien cosmique, et joue des sonates de Beethoven pendant ses heures de loisir, se conformant ainsi à tous les commandements « sublimes » de la morale de Schopenhauer. L'attitude personnelle de ce dernier, que nous avons déjà commentée, relève du même registre.

Bien entendu, le philosophe a soin de se prémunir lui-même contre tout reproche de cette nature qu'on pourrait lui adresser. Il est également un rénovateur tout à fait moderne de l'éthique dans le sens qu'il déclare d'emblée que la morale qu'il a lui-même élaborée et justifiée philosophiquement ne saurait engendrer pour lui la moindre obligation : « et c'est élever à l'égard du moraliste une prétention bien étrange, de vouloir qu'avant de recommander une vertu, il la possède lui-même⁽¹²⁾ ». De cette manière, l'intelligentsia de la bourgeoisie décadente est pourvue d'un confort intellectuel et moral parfait : elle est en possession d'une morale qui la libère de tous les devoirs sociaux, qui l'élève à une hauteur sublime au-dessus d'une populace aveugle et ignorante, une morale dont le propre inventeur (dès que s'y conformer impliquerait un effort, ou même un simple inconfort) se

déclare lui-même dispensé. Schopenhauer a d'ailleurs, conformément à cela, organisé toute son existence en fonction de ce confort.

Il a ainsi fourni un modèle important, à l'influence durable, pour l'éthique de la bourgeoisie décadente. Bien entendu, ce qui se présentait encore chez Schopenhauer sous une forme dualiste et non contraignante se poursuivra chez ses successeurs, Nietzsche en particulier, de la manière suivante : l'éthique a chez eux pour rôle de libérer tous les instincts mauvais, antisociaux, antihumains de l'homme, de leur donner une sanction morale, et de les ériger, sinon toujours en commandements, du moins en tant que « destin » de « l'homme », autrement dit du bourgeois, de l'intellectuel bourgeois de la période impérialiste.

On peut ici voir clairement les points d'accord et les divergences entre la pensée de Schopenhauer et la philosophie irrationaliste de la période de la Restauration. Les deux conceptions se proposent d'éduquer leurs disciples dans le sens de la passivité sociale. La seconde, dans ce but, glorifie la « croissance organique » de la société, proclame que l'ordre féodal et absolutiste est l'unique ordre légitime puisqu'il émane de la volonté divine, et diabolise tout bouleversement révolutionnaire comme inorganique et purement « artificiel ». Chez Schopenhauer, en revanche, la société et l'histoire sont présentées comme totalement irrationnelles, strictement dénuées de sens, et toute aspiration à participer d'une quelconque manière à la vie sociale, et à plus forte raison de souhaiter la transformer, est présentée comme une ignorance de l'essence réelle du monde si profonde qu'elle confine au crime. Schopenhauer défend par conséquent l'ordre existant tout aussi opiniâtrement que l'irrationalisme féodal ou semi-féodal soutenait la Restauration, en ayant toutefois recours à une méthode entièrement opposée, celle de l'apologie indirecte bourgeoise. Tandis que les idéologues de la Restauration défendaient l'ordre social féodal et absolutiste de leur temps sous la forme concrète qu'il avait alors, la philosophie de Schopenhauer est une défense idéologique d'un ordre social *quel qu'il soit*, pour peu qu'il soit en mesure de protéger la propriété privée bourgeoise.

La nature bourgeoise de la philosophie de Schopenhauer s'exprime donc aussi en cela que la forme du régime politique au pouvoir lui est totalement indifférente, à condition qu'il protège suffisamment la propriété privée. Dans les commentaires du *Monde comme volonté et comme représentation* qu'il a consignés dans les *Parerga et Paralipomena*, il exprime ce point de vue encore plus clairement que dans le premier

ouvrage : « Partout et en tout temps a régné une vive insatisfaction à l'égard des gouvernements, des lois et des institutions publiques ; mais ce n'est dans la plupart des cas que parce que l'on a tendance à leur imputer la misère indissociable de l'existence humaine en tant que telle, ou, pour le dire en langage mythique, parce qu'elle est la malédiction dont fut frappé Adam, lui et tous ses descendants. On n'avait cependant jamais vu cette illusion trompeuse soutenue de manière si mensongère et si impudente que par nos modernes démagogues. Ils sont, en tant qu'adversaires du christianisme, des optimistes : le monde est pour eux "un but en soi" et donc en lui-même, c'est-à-dire selon son agencement naturel, idéalement organisé, un parfait asile de félicité. Les maux monstrueux du monde, qui hurlent le contraire à la face du ciel, ils les attribuent aux gouvernements : si ces derniers faisaient leur devoir, ce serait le paradis sur terre, tous pourraient sans effort manger, boire, se reproduire et crever et à leur guise : car c'est là une autre manière de décrire ce qu'ils qualifient de "but en soi" et le dessein du "progrès infini de l'humanité" qu'ils ne se lassent pas d'annoncer dans leurs périodes pompeuses⁽¹³⁾. »

On voit ainsi clairement, après toutes ces remarques, en quoi consistent la signification sociale et la fonction du pessimisme de Schopenhauer, et pourquoi, dans son principal ouvrage, il stigmatise l'optimisme, du point de vue intellectuel et moral, comme une attitude infâme. C'est ainsi qu'il écrit : « Au reste, je ne puis ici dissimuler mon avis : c'est que l'optimisme, quand il n'est pas un pur verbiage dénué de sens, comme il arrive chez ces têtes plates, où pour tous hôtes logent des mots, est pire qu'une façon de penser absurde : c'est une opinion réellement infâme, une odieuse moquerie, en face des inexprimables douleurs de l'humanité⁽¹⁴⁾. »

Les points d'accord et les divergences — d'un point de vue de classes — que nous avons évoqués entre Schopenhauer et les philosophes irrationalistes de la Restauration s'expriment de la manière la plus claire dans leurs prises de position respectives à propos de la religion. Nous avons déjà abordé ce problème dans notre examen de Schelling. Nous avons vu à cette occasion que la lutte philosophique générale en Allemagne ne met pas aux prises partisans de l'athéisme matérialiste et partisans de la religion, mais que les tendances très timides et hésitantes qui visaient à éliminer l'élément religieux de l'image philosophique du monde se concentraient sur la question du panthéisme. Celui-ci, en raison de ses fondements

idéalistes, ne put jamais détrôner réellement les conceptions religieuses ; en outre, comme nous avons également pu le voir, il avait suscité, par sa tendance à expliquer le monde à partir de lui-même, de vives résistances de la part de la réaction philosophique qui n'avait cessé de dénoncer en lui un athéisme. Ce n'est que lors de la dissolution de l'hégélianisme, ainsi que nous l'avons également remarqué, qu'apparut avec Feuerbach une critique de gauche du panthéisme, puisqu'il put se livrer à l'analyse critique des tendances religieuses et théistes de la philosophie classique allemande du point de vue du matérialisme athée.

Schopenhauer est parfaitement conscient des faiblesses et des inconséquences de tout panthéisme : « Je n'ai rien contre le panthéisme, si ce n'est qu'il ne signifie rien. Appeler le monde "Dieu" n'explique rien, mais ne fait qu'enrichir la langue d'un synonyme superflu du mot monde. Que l'on dise "le monde est Dieu" ou bien le monde est le monde" revient en définitive à la même chose. » Mais il est également conscient de l'autre aspect, celui de la relation entre le panthéisme et le déisme religieux. Dans ce sens, il poursuit la citation précédente : « Car ce n'est que si l'on part d'un Dieu que l'on a déjà admis et connu que l'on peut finir par l'identifier avec le monde, et cela, pour tout dire, afin de se débarrasser de lui de manière courtoise⁽¹⁵⁾. »

En apparence, Schopenhauer se rapprocherait ainsi de la critique de Spinoza et de la philosophie classique allemande par Feuerbach. Mais seulement en apparence. Car pour ces philosophies, celle de Spinoza en particulier, le panthéisme n'était réellement pour l'essentiel qu'un « athéisme courtois ». Schopenhauer fait également profession d'athéisme, mais ce dernier reçoit chez lui un accent particulier : il n'est pas une liquidation de la religion et des tendances religieuses comme c'était le cas des grands matérialistes des XVII^e et XVIII^e siècles, ne montre pas non plus une aspiration inconsciente dans cette direction, comme c'était le cas des panthéistes idéalistes progressistes, mais il est destiné à faire fonction de succédané de la religion, à fonder une nouvelle religion — athée — à l'intention de ceux qui à la suite de l'évolution de la société, à la suite des progrès de la connaissance de la nature, ont perdu leur foi religieuse traditionnelle.

Par conséquent, l'athéisme de Schopenhauer n'est pas seulement totalement dépourvu de rapport avec le matérialisme, mais il implique au contraire la lutte la plus acharnée contre lui, il est voué à détourner

de l'athéisme matérialiste les courants antireligieux naissants, pour les orienter dans le sens d'une religiosité sans dieu, d'un athéisme religieux. Schopenhauer écrit ainsi sur ce thème : « Mais ces Messieurs ont-ils bien conscience de ce qui est en train de se passer ? Nous sommes entrés dans une époque que l'on avait prédite de longue date : l'Église vacille, et si fortement qu'elle se demande si elle retrouvera jamais son équilibre : car la foi a disparu [...] Le nombre de ceux à qui un certain degré de connaissances interdit de croire s'est accru de manière préoccupante. En témoigne la propagation universelle du plus plat rationalisme, dont la face de bouledogue s'étale chaque jour plus largement. Il se dispose sereinement à jauger de son aune de tailleur les profonds mystères du christianisme, objets de méditations et de débats pendant des siècles, et s'ébaubit de sa propre finesse. C'est avant tout le dogme essentiel du christianisme, la doctrine du péché originel, qui fait la risée de ces lourdauds rationalistes : car rien ne leur semble plus clair et plus évident que l'existence de chacun ne commence qu'avec sa naissance, et qu'il est donc impossible que l'on vienne au monde chargé d'un péché. Quelle subtilité ! Et de même que lorsque la pauvreté et la négligence prennent le dessus, les loups commencent à rôder dans le village, dans les conditions actuelles, c'est le matérialisme toujours aux aguets qui redresse la tête et se rapproche, main dans la main avec son compère le bestialisme (que certains nomment humanisme)⁽¹⁶⁾. »

On retiendra de ces passages, d'un point de vue négatif, qu'ils prennent acte de la crise de la religion, mais que leur violente teneur polémique se dirige exclusivement contre « le plat rationalisme » et le matérialisme. Du point de vue positif, nous noterons que Schopenhauer prend ici position, comme en de nombreux passages essentiels de son œuvre, en faveur du dogme chrétien du péché originel. Il est donc cohérent lorsqu'il souligne à diverses reprises le caractère nouveau et contemporain de son athéisme religieux. Il caractérise de la manière suivante la situation de la philosophie avant Kant : « Jusqu'à Kant, un véritable dilemme subsistait entre le matérialisme et le théisme ; ou le monde était l'œuvre d'un aveugle hasard, ou c'était une intelligence ordonnatrice qui, agissant du dehors, l'avait créé suivant des fins et des idées : *neque dabatur tertium*. Aussi l'athéisme et le matérialisme étaient-ils mis sur le même plan⁽¹⁷⁾. » Le tournant qu'a provoqué Kant est le suivant : « La valeur de cette majeure disjonctive, de ce dilemme entre le matérialisme et le théisme, repose sur cette opinion que le monde, que nous avons sous les yeux, est celui des choses en soi, qu'il n'y a pas d'autre ordre de

choses que l'ordre empirique [...] Kant, par sa distinction importante entre le phénomène et la chose en soi, retira au théisme sa base, et d'autre part il ouvrait la voie à de nouvelles et plus profondes explications de l'existence⁽¹⁸⁾. » Ainsi, grâce à Kant, une issue est trouvée à ce dilemme, et la voie est ouverte à l'athéisme religieux de Schopenhauer, dont la pointe est dirigée contre le matérialisme et qui reprend de nombreux éléments de l'éthique chrétienne, en lui donnant des fondements nouveaux.

On voit déjà en quoi consiste l'essentiel de l'athéisme religieux de Schopenhauer : il est une sorte de succédané de religion à l'usage ceux qui ne peuvent plus accorder leur croyance aux religions dogmatiques ; il les met en possession d'une conception du monde qui répond aussi bien à leurs exigences scientifiques qu'à leurs besoins religieux, et qui se concilie sans difficultés avec ce qui reste chez eux d'attachement sentimental aux préjugés religieux ou semi-religieux. Tandis que le panthéisme, en dépit de ses confusions idéalistes, par sa conception immanentiste et, dans la philosophie classique allemande, par sa théorie de l'évolution, écarte objectivement ses tenants des conceptions du monde religieuses, l'athéisme proclamé de la philosophie de Schopenhauer les ramène sur la voie d'une religion qui ne les engage à rien. C'est pour cette raison que Schopenhauer se réclame à plusieurs reprises de l'athéisme du bouddhisme⁽¹⁹⁾, pour cela également qu'il souligne que l'éthique qui découle de sa philosophie athée, dans la question décisive du péché originel, « même si son expression peut sembler nouvelle et inédite, ne l'est nullement dans son essence, mais qu'elle est en parfaite concordance avec les dogmes chrétiens authentiques [...]»⁽²⁰⁾ ; et c'est aussi pour cette raison qu'il dénonce Hegel comme « un bien mauvais chrétien ». Ce qui naît ainsi, pour servir de modèle à tous les développements décadents ultérieurs, c'est cet athéisme religieux qui, chez une grande partie des intellectuels bourgeois, s'empare de la fonction d'une religion à laquelle il leur est désormais intellectuellement impossible de souscrire.

Bien entendu, Schopenhauer n'a fait ici que défricher une voie que d'autres suivront plus avant. Puisque sa pensée a son origine dans la société de la période de la Restauration, son athéisme — comme la religion de cette époque — inculque la passivité sociale et l'abstention de toute action sociale, alors que ses successeurs, avant tout Nietzsche et après lui le fascisme, transformeront ces prémisses dans le sens d'une morale vouée au soutien actif, militant, de la réaction

impérialiste, un processus dont on trouve le parallèle dans l'attitude des Églises pendant les guerres mondiales impérialistes et les guerres civiles. (La structure complexe de la société capitaliste, les revirements abrupts sur le front des luttes de classes de la période impérialiste ont aussi pour conséquence inévitable que l'athéisme religieux de ce temps, sans se réclamer nécessairement de Schopenhauer, se présente aussi dans des variantes quiétistes, comme par exemple l'existentialisme de Heidegger.)

Le parallèle que nous venons d'évoquer entre la fonction sociale de l'athéisme de Schopenhauer, celle de la réaction politique et celle des religions positives et des différentes Églises qui les incarnent apparaît dans toute sa force dans le dialogue « Sur la religion » des *Parerga und Paralipomena*. Le texte s'ouvre sur une âpre critique du rôle historique des religions, avant tout de l'intolérance des monothéismes. Vers la fin, cependant, on trouve les réflexions suivantes :

« *Philathetes* : Mais il en va tout autrement si nous prenons en considération l'utilité des religions comme soutien des couronnes. Car si celles-ci sont octroyées par Dieu, l'autel et le trône ont une parenté intime. C'est pourquoi tout Prince sage et attaché à son trône et à sa famille se présentera toujours devant son peuple comme un modèle de vraie religiosité ; une religiosité que Machiavel lui-même, au chapitre 18, recommande instamment aux princes. On pourrait ajouter que les religions révélées se comportent vis-à-vis de la philosophie exactement comme les souverains de droit divin vis-à-vis de la souveraineté du peuple ; raison pour laquelle les deux premiers termes de cette équation se trouvent dans une alliance naturelle. *Demopheles* : Oh, quitte ce ton ! Et pense que tu ne fais ainsi que sonner le rappel de l'ochlocratie et de l'anarchie, les ennemis jurés de tout ordre social, de toute civilisation et de toute humanité. *Philatetes* : Tu as raison. Ce n'étaient là que des sophismes... Je retire ce que j'ai dit⁽²¹⁾. »

Toutes ces remarques précisent ainsi les contours de la fonction sociale que la philosophie de Schopenhauer a remplie. Cette fonction définit aussi la problématique philosophique de l'auteur dans un sens plus strict. Nous ne pourrions saisir entièrement sa signification méthodologique et systématique que lorsque nous aurons connaissance de la nature réelle de son *terminus ad quem*. Car ce n'est que de cette manière que nous pourrions définir rigoureusement l'attitude de Schopenhauer à l'égard de l'histoire de la philosophie classique allemande, la position qu'il y occupe et la véritable nature philosophique de cet irrationalisme dont il a été l'initiateur.

Comme on le sait, Kant, dans toutes les questions philosophiques décisives, a adopté une position hésitante, ambivalente. Lénine caractérise avec une indépassable clarté la position kantienne entre le matérialisme et l'idéalisme : « Le caractère essentiel de la philosophie de Kant, c'est qu'elle concilie le matérialisme et l'idéalisme, institue un compromis entre l'un et l'autre, associe en un système unique deux courants différents et opposés de la philosophie. Lorsqu'il admet qu'une chose en soi, extérieure à nous, correspond à nos représentations, Kant parle en matérialiste. Lorsqu'il la déclare inconnaissable, transcendante, située dans l'au-delà, il se pose en idéaliste. Reconnaisant dans l'expérience, dans les sensations, la source unique de notre savoir, Kant oriente sa philosophie vers le sensualisme, et, à travers le sensualisme, sous certaines conditions, vers le matérialisme. Reconnaisant l'apriorité de l'espace, du temps, de la causalité, etc., Kant oriente sa philosophie vers l'idéalisme⁽²²⁾. » De ce point de vue capital, la philosophie classique allemande dans sa totalité représente une régression par rapport à Kant. Fichte voulait déjà « épurer », pour employer l'expression de Lénine, la philosophie kantienne de ses oscillations en direction du matérialisme pour en faire un pur idéalisme subjectif. La théorie de la connaissance de Schopenhauer va dans la même direction. Elle aussi, comme nous allons le voir immédiatement, supprime les hésitations kantiennes pour les ramener à l'idéalisme subjectif conséquent de Berkeley.

Le caractère hésitant, transitoire de la position de Kant ne concerne pas seulement ce problème absolument capital pour la philosophie, mais également le problème de la dialectique. Les contradictions qui étaient apparues vers la fin du XVIII^e siècle dans la pensée métaphysique et mécaniste (on pense par exemple à Diderot, Rousseau, Herder, etc.) atteignent chez Kant un point culminant. La compréhension des contradictions comme point de départ, comme fondement de la logique et de la théorie de la connaissance, comme tendance — jamais menée à son terme ni élaborée de manière conséquente — apparaît dans son œuvre tout entière. Bien sûr, chez lui, tous ces germes aboutiront finalement à une restauration de la pensée métaphysique et à l'agnosticisme philosophique. Lorsque nous avons traité du jeune Schelling, nous avons cependant pu voir à quel point ces impulsions non menées jusqu'à leur terme ont pourtant pu constituer d'importants points de départ du développement de la pensée dialectique en Allemagne.

Nous connaissons déjà la position de Schopenhauer à l'égard du

matérialisme. Il ne s'agit ici pour nous que de montrer que l'« épuration » de Kant de tous ses flottements dans le sens matérialiste, la réduction de la théorie de la connaissance de Kant à celle de Berkeley, ne visent pas seulement chez Schopenhauer à fonder un idéalisme subjectif rigoureux, mais aussi à éliminer strictement tous les éléments dialectiques de la pensée kantienne pour les remplacer par un irrationalisme étayé sur l'intuition et par une mystique irrationaliste. Ainsi, si les tendances de Schopenhauer et de Fichte sont parfaitement identiques du point de vue de la question décisive de la théorie de la connaissance, la distinction entre idéalisme et matérialisme, les deux auteurs s'opposent de manière très radicale sur la question de la dialectique. La conception typique de l'idéalisme subjectif de la relation entre Moi et Non-Moi chez Fichte est de ce point de vue une tentative de prolonger de manière conséquente les tendances dialectiques qui existaient chez Kant. C'est ce qui explique le rôle déterminant qu'avait joué Fichte dans la naissance de la dialectique idéaliste-objective chez le jeune Schelling. Et c'est également ce qui explique le refus rigoureux de toutes les tendances dialectiques de la philosophie classique allemande chez Schopenhauer, bien que son système présente de nombreuses affinités avec les tendances irrationalistes toujours présentes chez Schelling, et bien qu'il ait, sans jamais le reconnaître, largement puisé chez ce dernier.

Dans sa *Critique de la philosophie kantienne*, Schopenhauer s'attelle résolument au problème central de l'idéalisme subjectif conséquent. Ce qu'il reproche avant tout à Kant, c'est que « pour démontrer cette existence purement relative du phénomène, il n'a pas eu recours à l'axiome si simple, si facile, si indéniable que voici : "Point d'objet sans sujet" ; par ce moyen il eût remonté à la racine de la question, il eût démontré que l'objet n'existe jamais que par rapport à un sujet ; il eût prouvé par suite que l'objet est dépendant du sujet, conditionné par lui, c'est-à-dire qu'il est un simple phénomène n'existant point en soi, ni d'une manière inconditionnée(23) ». Il exprime les mêmes idées, encore plus radicalement peut-être, dans sa première œuvre *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* : « Car puisque avec le sujet, l'objet est aussi immédiatement posé, et de la même manière le sujet avec l'objet (sans cela ce mot n'aurait aucune signification) et qu'être sujet ne signifie par conséquent rien d'autre qu'avoir un objet et qu'être objet ne signifie rien d'autre qu'être connu par un sujet : de même, avec tout objet *déterminé d'une quelconque manière*, est posé le sujet connaissant qui *le connaît de la même façon*. Il revient donc au même de dire : les objets ont telle ou telle détermination intrinsèque

ou propre, ou bien : le sujet les connaît de telle ou telle manière. Et il revient au même de dire : les objets doivent être rangés dans telle ou telle classe, ou bien : ces diverses facultés de connaître sont propres au sujet(24). »

De ce point de vue, Schopenhauer se réclame ouvertement de Berkeley, dont il prend même la défense contre Kant : « Berkeley, dont Kant méconnaît les services, avait déjà pris ce principe capital comme pierre angulaire de sa philosophie, et par le fait, il s'était acquis un titre de gloire impérissable : mais il n'a pas su tirer de ce principe toutes les conséquences qu'il entraînait, et de plus, il lui est arrivé ou de n'être point compris ou de n'être pas suffisamment étudié(25). » C'est pourquoi il refuse la seconde édition révisée de la *Critique de la raison pure* comme une falsification des véritables tendances de Kant pour s'en tenir constamment, dans son interprétation, à la première édition. L'opposition rigoureuse qu'établit Schopenhauer entre les deux éditions de l'œuvre principale de Kant a joué un rôle considérable dans les études kantienne(26). La question essentielle, ici, n'est cependant pas philologique ou historique, mais philosophique. Nous avons vu de quelle manière Schopenhauer interprète la relation de Kant à Berkeley. Dans l'avant-propos de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit qu'il a augmenté son livre en vue d'une « réfutation de l'idéalisme » (dirigée contre Berkeley) et justifie cet ajout de la manière suivante : « Quelque inoffensif que l'idéalisme puisse paraître relativement au but essentiel de la métaphysique (et en réalité il ne l'est pas), il reste que c'est un scandale pour la philosophie, et pour la raison humaine commune, qu'on ne puisse admettre qu'à titre de croyance l'existence des choses extérieures (d'où nous tirons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens intime), et que s'il plaît à quelqu'un de le mettre en doute, nous n'ayons point de preuve suffisante à lui opposer(27). » Comme on le voit, ce que Schopenhauer considère comme l'acquis philosophique majeur de Kant, même s'il ne l'a pas mené jusqu'à son terme, est désigné par Kant lui-même comme « un scandale pour la philosophie ».

Cette orientation résolue vers l'idéalisme subjectif de Berkeley suffirait à elle seule à assurer à Schopenhauer une place de choix en tant que précurseur de la philosophie bourgeoise réactionnaire. En effet, la reprise sous une forme plus sibylline, mais intégrale quant au contenu, de la théorie de la connaissance de Berkeley par Mach et Avenarius ne fait que prolonger la voie inaugurée par Schopenhauer.

Dans sa critique de Mach, Lénine note également cette parenté : « Nous voici non seulement au-dessus du matérialisme, mais aussi de l'idéalisme d'un "quelconque" Hegel, ce qui ne nous empêche pas d'être en coquetterie avec un idéalisme du goût de Schopenhauer ! (28) »

Pourtant, Schopenhauer va plus loin que ses successeurs de deux points de vue. D'une part, il se réclame sans la moindre réserve du subjectivisme solipsiste et de l'idéalisme de Berkeley. Il n'éprouve nullement le besoin de couvrir son idéalisme du masque d'une « troisième voie » entre idéalisme et matérialisme, prétendument « supérieure » à cette alternative. Par ailleurs, il ne se satisfait pas d'un simple agnosticisme comme Mach et Avenarius, mais il développe les germes de mysticisme et d'irrationalisme que recèle tout idéalisme, qu'il en soit conscient ou non, pour les mener jusqu'à leurs conséquences ultimes. Il se rapproche ainsi de Berkeley bien davantage que ses successeurs, avec bien sûr cette différence historique notable que son développement de l'idéalisme subjectif ne le fait pas aboutir à la religion chrétienne comme la pensée de Berkeley, mais, comme nous l'avons vu, à un athéisme religieux.

Afin de donner à ce dernier un fondement gnoséologique, Schopenhauer ne nie pas absolument l'existence de la chose en soi, mais l'interprète dans le sens d'une mystique irrationnelle, puisqu'il identifie la chose en soi avec la volonté irrationnellement hypertrophiée et mystifiée. Il écrit ainsi : « Phénomène signifie représentation, et rien de plus ; et toute représentation, tout *objet* est *phénomène*. La *chose en soi*, c'est la *volonté* uniquement ; à ce titre, celle-ci n'est nullement représentation, elle en diffère *toto genere* ; la représentation, l'objet, c'est le phénomène, la visibilité, l'*objectité* de la volonté. La volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble ; c'est elle qui se manifeste dans la force naturelle aveugle ; elle se retrouve dans la conduite raisonnée de l'homme : si toutes deux diffèrent si profondément, c'est en degré et non en essence(29). »

Nous nous trouvons donc avec Schopenhauer, comme c'était déjà le cas chez Schelling, en présence de deux modes d'appréhension de la réalité diamétralement opposés : un mode inessentiel (celui de l'appréhension de la réalité objective existante) et un mode authentique, essentiel (celui de l'irrationalisme mystique). Mais tandis que le jeune Schelling, comme nous l'avons vu, ne refusait par ce redoublement que la connaissance conceptuelle (discursive) de la

réalité et qu'il s'efforçait néanmoins par le biais de l'intuition intellectuelle, sans doute de manière confuse et mystique, de saisir l'essence de cette réalité et de mettre au jour la dynamique de l'évolution comme son principe universel, Schopenhauer discrédite d'emblée toute forme de connaissance scientifique, creuse la faille entre la connaissance du monde phénoménal et celle de la chose en soi bien plus profondément que Schelling, même dans l'opposition qu'institue celui-ci dans sa dernière période entre philosophie positive et négative ; puisque ici, on a affaire à deux sortes distinctes de réalité, ou pour mieux dire, à la réalité et à la non-réalité, distinction à laquelle se conforment les deux modes distincts de connaissance.

Cela tient en partie à la différence de la théorie de la connaissance des deux auteurs : Schelling est un idéaliste objectif, Schopenhauer un idéaliste subjectif. Il s'ensuit que pour le premier, l'objectivité de la réalité, même si c'est chez lui sous une forme toujours plus déformée dans un sens mystique et irrationnel, existe néanmoins toujours ; en particulier, sa conception de jeunesse de l'identité sujet-objet est l'expression mystifiée du sentiment que l'homme, la conscience humaine, sont le produit d'une évolution naturelle, et aussi que le fait de parvenir à cette identité grâce à l'intuition intellectuelle représente une connaissance, une élévation de ce processus naturel objectif à la conscience de soi. La relation sujet-objet se présente de manière très différente, et nous avons déjà cité ses remarques sur ce thème. Elles culminent dans l'idée qu'il ne saurait y avoir d'objet sans sujet, que ce que nous nommons réalité (le monde phénoménal) ne consiste que dans nos représentations ; il souscrit donc parfaitement à la doctrine de *l'esse est percipi* de Berkeley.

Il en résulte que selon Schopenhauer — comme ce sera plus tard le cas pour Mach, Avenarius, Poincaré, etc. — le monde extérieur ne peut avoir aucune espèce d'objectivité indépendante de la conscience individuelle ; et que la connaissance ne possède qu'une fonction pratique dans la « lutte pour l'existence », dans la préservation de l'individu et de l'espèce, ce qui sera également la position des empiriocriticistes. Il écrit ainsi : « La connaissance, en général, raisonnée aussi bien que purement intuitive, jaillit donc de la volonté et appartient à l'essence des degrés les plus hauts de son objectivation, comme une pure *μηχανή*, un moyen de conservation de l'individu et de l'espèce, aussi bien que tout organe du corps. Originellement attachée au service de la volonté et à l'accomplissement de ses desseins, elle reste presque continuellement prête à la servir ; ainsi en

est-il chez tous les animaux et chez presque tous les hommes⁽³⁰⁾. » De cette position gnoséologique, Schopenhauer peut aisément déduire que le mode de connaissance qu'il a ainsi défini, lorsqu'il porte sur des phénomènes, ne nous permet en aucune manière de nous prononcer sur leur essence. Il distingue deux modes de la connaissance du monde extérieur, la morphologie et l'étiologie. De la première, il écrit : « Celle-ci nous présente un nombre infini de formes, infiniment variées, mais toutes caractérisées par un air de famille incontestable — c'est-à-dire des représentations, qui, examinées de cette manière, nous restent éternellement étrangères, et se dressent devant nous comme des hiéroglyphes incompréhensibles. » La deuxième « nous apprend que, d'après la loi de cause et d'effet, tel état de la matière en produit tel autre, et après cette explication, sa tâche est terminée⁽³¹⁾ ». Mais on n'a ainsi absolument pas progressé dans la connaissance de la réalité objective. Schopenhauer résume sa théorie de la connaissance dans ces termes : « Mais sur l'essence intime de n'importe lequel de ces phénomènes, il nous est impossible de formuler la moindre conclusion ; on la *nomme force naturelle*, et on la relègue en dehors du domaine des explications étiologiques. La constance immuable avec laquelle se produit la manifestation de cette force, aussi souvent que se présentent les conditions reconnues par l'étiologie, s'appelle *loi naturelle*. Mais cette loi naturelle, ces conditions et cette production d'un phénomène en tel endroit et à tel moment déterminés, voilà tout ce que la science connaît et peut jamais connaître. La force même qui se manifeste, la nature intime de ces phénomènes constants et réguliers, est pour elle un secret qui ne lui appartient pas, pas plus dans le cas le plus simple que dans le cas le plus compliqué [...] Par conséquent, l'explication étiologique de la nature entière ne serait jamais qu'un inventaire de forces mystérieuses, une démonstration exacte des lois qui règlent les phénomènes dans le temps et dans l'espace, à travers leurs évolutions. Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue, parce que la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas, et ainsi il faudrait s'en tenir aux phénomènes et à leur succession⁽³²⁾. »

On peut voir ici aussi bien le caractère purement bourgeois de la théorie de la connaissance de Schopenhauer que la vigueur avec laquelle elle anticipe sur les développements plus tardifs de la philosophie irrationaliste. Les fortes affinités de la philosophie de Schopenhauer avec les philosophes anglais du XVIII^e siècle, comme Berkeley et Hume, repose avant tout sur le fait que ces derniers devaient s'efforcer de satisfaire aux besoins idéologiques d'une

bourgeoisie qui s'était déjà emparé du pouvoir économique, et cela par un compromis avec la classe des grands propriétaires fonciers et avec les conceptions religieuses de l'ancien pouvoir ; sur ce fondement, il leur fallait tenter d'élaborer une théorie de la connaissance qui ne fasse pas obstacle au libre déploiement des sciences de la nature (comme c'était encore le cas des représentations religieuses de la philosophie féodale ou semi-féodale qui empiétaient sur le domaine de la science), indispensable à la production capitaliste, mais qui refuse dans le même temps toutes les conséquences philosophiques du développement des sciences susceptibles de contrarier le compromis de la bourgeoisie, dans sa majorité inclinant dans un sens réactionnaire, avec les pouvoirs de « l'Ancien Régime ». Le caractère purement bourgeois de cette position apparaît également en ce que l'argument décisif permettant d'éluder ces conséquences philosophiques est lui aussi indirect. En effet, elles ne sont pas refusées parce qu'elles ne concorderaient pas avec les dogmes de la religion chrétienne, comme le faisait la philosophie féodale ou semi-féodale, mais parce qu'elles seraient « contraires à la science », parce qu'elles excèdent les bornes que la théorie de la connaissance décrète infranchissables pour l'appréhension intellectuelle du monde phénoménal. La capacité d'anticipation de Schopenhauer, son « génie », consiste à avoir perçu cette tendance de l'évolution bourgeoise dès le début du XIX^e siècle, dans une Allemagne attardée ; il a distinctement pressenti dans l'impuissance politique de la bourgeoisie allemande de son temps — avec sa structure spécifique — un certain nombre de tendances, qu'il a exprimées à un degré élevé de généralité, et qui ne devaient pourtant devenir dominantes en Allemagne et dans toute l'Europe qu'après l'échec de la Révolution de 1848.

À la connaissance du monde phénoménal qui ne peut avoir selon Schopenhauer, comme nous venons de le voir, qu'une valeur pratique, pragmatique, il oppose l'appréhension de l'essence des choses en soi, la volonté. C'est là qu'apparaît de la manière la plus flagrante la dimension mystique et irrationaliste de sa philosophie. Schopenhauer met déjà en relief le rôle privilégié de l'intuition dans la connaissance du monde phénoménal. Il fait de l'intuition intellectuelle de Schelling, qui était chez ce dernier, comme nous le savons, exclusivement le mode d'appréhension de la chose en soi, en stricte opposition à la connaissance du monde phénoménal, le principe universel de toute connaissance. « Notre *intuition empirique*, quotidienne, est par conséquent une intuition *intellectuelle*, et c'est à elle que revient ce

prédicat que les moulins à paroles de la philosophie, en Allemagne, ont accolé à la prétendue intuition de mondes imaginaires, dans lequel leur cher Absolu se livre à ses évolutions⁽³³⁾. »

Ce principe irrationnel de l'intuition prend naturellement une forme encore accentuée lorsqu'il est question de la connaissance de la chose en soi, de la volonté. Pour tout homme, en tant qu'individu, la connaissance de la volonté procède de manière purement intuitive, purement immédiate : « comme ce principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot volonté⁽³⁴⁾ ». Pour éviter de sombrer dans le pur solipsisme, dans la négation radicale de la réalité de l'existence des autres hommes, du monde extérieur dans sa totalité, Schopenhauer est contraint de recourir aux sophismes, aux méthodes de la philosophie de Schelling qu'il avait si âprement critiquée par ailleurs, c'est-à-dire l'emploi d'analogies : nous décidons de l'existence des autres hommes, écrit Schopenhauer « par analogie avec notre corps », et nous distinguons, dans les deux cas entre la représentation (phénomène) et la volonté (chose en soi). De là, la volonté se voit appliquée par la même méthode, *per analogiam*, à l'ensemble du monde phénoménal, comme l'être-en-soi qui en constitue le soubassement. Schopenhauer présente cette démarche analogisante, cette extension de la volonté humaine à l'échelle cosmique de la manière suivante : « Je dois pourtant faire remarquer que je ne me sers là que d'une *denominatio a potiori*, par laquelle je donne au concept de volonté une extension plus grande que celle qu'il avait jusqu'ici. Reconnaître ce qui est identique dans des phénomènes divers, et ce qui est différent dans les semblables, voilà bien, Platon l'a souvent redit, une condition pour philosopher. Or, on n'avait pas jusqu'à ce jour reconnu que l'essence de toute énergie, latente ou active, dans la nature, était identique à la volonté, et l'on considérait comme hétérogènes les différents phénomènes, qui ne sont que les espèces diverses d'un genre unique ; il en résultait qu'il ne pouvait non plus y avoir un mot pour exprimer le concept de ce genre. J'ai donc dénommé le genre d'après l'espèce la plus parfaite, dont la connaissance facile et immédiate nous conduit à la connaissance médiate de toutes les autres⁽³⁵⁾. » Ce procédé analogique naît bien sûr lui-même de manière intuitive, sur le fondement d'un savoir immédiat : « Or le mot volonté désigne ce qui doit nous découvrir, comme un mot magique, l'essence de toute chose dans la nature, et non pas une inconnue, ou la conclusion indéterminée d'un syllogisme. C'est quelque chose d'immédiatement connu, et connu de telle sorte que nous savons et comprenons mieux ce qu'est la volonté que tout ce

que l'on voudra. — Jusqu'ici on a fait rentrer le concept de volonté sous le concept de force ; c'est tout le contraire que je vais faire, et je considère toute force de la nature comme une volonté⁽³⁶⁾. » Schopenhauer se livre donc à une anthropologisation de la nature tout entière, par le recours à la simple analogie, élevée d'un geste souverain au rang de mythe, et proclamée comme vérité.

Nous ne pouvons ni ne souhaitons ici analyser dans tous les détails le système philosophique qui naît de la sorte. Nous nous contenterons de relever les moments décisifs dans lesquels s'exprime le nouvel irrationalisme de Schopenhauer, qui devait avoir de si profondes répercussions sur la philosophie du XIX^e siècle. Le retour de Schopenhauer à Berkeley que nous avons déjà évoqué a nécessairement pour conséquences que l'espace, le temps et la causalité sont à ses yeux de pures formes subjectives du monde phénoménal, que l'on ne peut en aucun cas appliquer à la chose en soi, autrement dit à la volonté telle que la conçoit Schopenhauer. L'ambivalence de Kant consistait en ce que lui aussi, sur ce point, prétendait instituer une séparation stricte des deux domaines, mais qu'il ne cessait pourtant pas, dans le cours de ses exposés concrets, de s'efforcer de se défaire du carcan de ce dualisme métaphysique. Schopenhauer liquide radicalement les impulsions hésitantes et ambivalentes de Kant dans le sens d'une appréhension dialectique de la relation entre le phénomène et l'essence (réalité objective, chose en soi) et s'appuie sur le dualisme métaphysique strict, mené à son terme en opposition résolue avec la dialectique, pour donner une définition purement irrationnelle du monde de la chose en soi.

Nous prendrons un exemple significatif dans la philosophie de la nature. Schopenhauer écrit : « La force est en dehors de la chaîne des causes et des effets, qui suppose le temps, et qui n'a de signification que par rapport à lui : mais elle-même est en dehors du temps. Tel changement particulier a pour cause un autre changement particulier ; il n'en est pas de même de la force dont il est la manifestation : car l'activité d'une cause, toutes les fois qu'elle se produit, provient d'une force naturelle : comme telle, elle est sans raison et gît en dehors de la chaîne des causes, et en général en dehors du principe de raison : on la connaît philosophiquement comme objectité immédiate de la volonté, qui est la chose en soi de toute la nature⁽³⁷⁾. »

La nature se transforme donc en un vaste mystère, quoique la totalité des modifications individuelles nécessaires à la pratique du capitalisme soient appréhendées dans les termes de la loi de causalité,

et qu'elles peuvent donc être appliquées à la production. Du point de vue philosophique, cependant, tout reste inexplicable, irrationnel : « Une pierre qui tombe par terre est un fait aussi inexplicable pour nous qu'un animal qui se meut⁽³⁸⁾. » Et puisque Schopenhauer mène son argumentation jusqu'à toutes ses conséquences logiques, il aboutit à des résultats très voisins de ceux de la mystique réactionnaire de la philosophie de la nature de la période impérialiste, dont il anticipe ainsi la méthodologie. Rappelons ici les argumentations déterministes de Spinoza, selon qui une pierre jetée en l'air, si elle était pourvue d'une conscience, s'imaginerait qu'elle vole par sa propre volonté ; une illustration parlante de l'illusion du libre arbitre, dont on trouve aussi des exemples, ainsi que nous l'avons vu, chez Bayle et Leibniz. Schopenhauer fait également référence à l'image de Spinoza, pour en inverser totalement le sens philosophique, puisqu'il poursuit ainsi : « Moi, j'ajoute que la pierre aurait raison. L'impulsion est pour elle ce qu'est pour moi le motif, et ce qui apparaît en elle comme cohésion, pesanteur, persévérance dans l'état donné, est par lui-même identique à ce que je reconnais en moi comme volonté, et que la pierre reconnaîtrait aussi comme volonté si elle était douée de conscience⁽³⁹⁾. » Schopenhauer n'a naturellement pas pu connaître la physique atomique bourgeoise moderne, mais il aurait sans aucun doute souscrit avec enthousiasme, tout au moins au plan méthodologique, à la théorie des mouvements aléatoires des électrons, à ce « libre arbitre » du mouvement des particules.

Les conséquences de ce clivage métaphysique irrationaliste entre phénomène et essence apparaissent encore plus clairement dès qu'il est question du monde de l'homme. Puisque la volonté telle que la conçoit Schopenhauer échappe entièrement au domaine d'application de l'espace, du temps et de la causalité, et que dans ces conditions le principe d'individuation est aboli, il s'ensuit que toute volonté est identique à la volonté elle-même. Pour les hommes (pour l'éthique), il en découle des conséquences très importantes : « Seuls les faits intimes, en tant qu'ils concernent la volonté, ont une réalité véritable et sont de vrais événements, parce que seule la volonté est chose en soi. Tout microcosme renferme le macrocosme tout entier, et le second ne contient rien de plus que le premier. La multiplicité n'est que phénomène, et les faits extérieurs, simples formes du monde phénoménal, n'ont par là ni réalité ni signification immédiate : ils n'en acquièrent qu'indirectement, par leur rapport avec la volonté des individus⁴⁰. »

Ce passage ne se borne pas à dire qu'à l'occasion de tout acte, la seule dimension qui compte est celle de la vie intérieure. C'était également le cas de l'« impératif catégorique » de Kant, avec cette différence capitale que Kant s'était toujours efforcé de donner également à son éthique de la conviction un contenu social, et que dans ce but, il n'avait pas reculé devant des moyens sophistiques et qu'il lui était même arrivé de s'écarter, à son insu, de ses prémisses méthodologiques. Chez Schopenhauer, en revanche, on a affaire à l'intériorité la plus pure, à une dévalorisation philosophique et éthique de toute action, de tout acte effectif. Et au-delà de cela, le passage que nous avons cité exprime l'identité du macrocosme et du microcosme, de l'essence du monde et de la pure intériorité de l'individu. La voie qui y mène est cependant celle de l'ascèse, qui consiste à se détourner de toutes les atrocités du monde, à reconnaître l'identité profonde de toutes les créatures, et donc à surmonter l'égoïsme courant. Sur tous ces thèmes, Schopenhauer se montre disert, pittoresque et subtil. Mais nous ne devons pas oublier que sa propre éthique — ici aussi en opposition rigoureuse avec Kant comme avec tous les authentiques moralistes du passé — n'a aucun caractère contraignant pour le philosophe qui la formule et la justifie. Pourquoi devrait-elle, dans ces conditions, engager ses lecteurs et ses disciples ? Car il ne reste finalement de cette éthique « sublime » que l'hypertrophie de l'individu au rang de puissance cosmique et une caution philosophique autorisant à jeter un regard condescendant sur toute activité sociale.

Cette dimension de la philosophie de Schopenhauer se renforce encore dans la partie la plus célèbre de son système, l'esthétique. Ici aussi, l'histoire de la philosophie bourgeoise brouille les pistes en faisant de l'esthétique de Schopenhauer un prolongement de celle du classicisme allemand. C'est précisément le contraire qui est vrai. L'esthétique de Goethe et Schiller, du jeune Schelling et du Hegel de la maturité considère l'art et la connaissance comme deux formes d'appréhension du monde importantes et corrélées. Goethe écrit : « Le Beau est une manifestation de lois secrètes de la nature, qui sans lui nous fussent restées cachées à jamais⁽⁴¹⁾. » En apparence, l'esthétique de Schopenhauer, qui met en relation les Idées platoniciennes et la contemplation esthétique, et qui conçoit la musique comme « reflet de la volonté elle-même », est très voisine de cette conception. Mais il ne nous faut pas oublier que dans le classicisme allemand, l'art et la science s'appliquent à une seule et même réalité, que les deux disciplines sont à la recherche de solutions différentes mais convergentes à la même dialectique du phénomène et de l'essence,

tandis que pour Schopenhauer, l'art est précisément « la contemplation des choses, indépendante du principe de raison(42) ». La connaissance et la contemplation esthétique sont donc, contrairement à la conception du classicisme allemand, diamétralement opposées chez Schopenhauer.

On observe une opposition tout aussi rigoureuse, sous les dehors trompeurs d'une ressemblance superficielle, dans les rapports de la sphère esthétique avec la pratique. Il est inutile d'exposer ici en détail le fait que du « désintéressement » de l'art chez Kant à l'« éducation esthétique » de Schiller, il y a dans l'esthétique classique allemande une forte tendance à isoler l'art, à en faire une fuite devant la réalité sociale et la pratique. Mais ce n'est qu'une tendance, puisque l'« éducation esthétique » elle-même est originellement conçue comme une propédeutique, un stade d'éducation de l'homme en vue de l'activité au sein de la société. Chez Schopenhauer (et avant lui chez les romantiques réactionnaires), cette fuite prend la place centrale dans l'esthétique. Ici aussi, Schopenhauer est un important précurseur de la décadence européenne qui lui succédera. Car cette fuite complète devant toute activité sociale entraîne nécessairement une déformation de l'homme qui adopte un tel comportement esthétique. Tandis que l'idéal esthétique du classicisme allemand s'adressait à l'homme normal, Schopenhauer postule une parenté essentielle, intime, entre pathologie et génie artistique. Le génie n'est plus chez lui un « favori de la nature » comme il l'était chez Kant(43), mais un *monstrum per excessum*(44).

Si nous trouvons ici une anticipation parfaite de l'irrationalisme réactionnaire du développement ultérieur de la bourgeoisie, cette anticipation prend un caractère caricatural si nous abordons brièvement les positions de l'« athée » Schopenhauer sur un certain nombre de problèmes qui connaîtront une forte popularité dans la période de la bourgeoisie décadente, sous les diverses formes de la « psychologie des profondeurs », de l'occultisme, etc. Thomas Mann indique à juste titre les rapports entre Schopenhauer et Freud(45). Plus important encore est le point de vue de Schopenhauer sur un ensemble de phénomènes tels que la voyance, la croyance aux fantômes, etc. Il consacre une longue étude particulière à toutes ces questions qui jouaient aussi un rôle très important chez les romantiques réactionnaires, qu'il ne s'agit naturellement pas pour nous ici d'analyser en détail. Nous nous contenterons de noter que la théorie idéaliste-subjective de Schopenhauer, qui se fixait pour but

d'inculquer à ses lecteurs un scepticisme universel à l'égard de la valeur philosophique des résultats de l'étude scientifique de la nature, se propose dans ce domaine de « fonder » philosophiquement n'importe quelle superstition. C'est ainsi que Schopenhauer écrit à propos de la voyance qu'elle « cesse au moins d'être totalement incompréhensible si l'on considère que, ainsi que je l'ai souvent répété, le monde objectif n'est rien d'autre qu'un phénomène cérébral ; car ce qui est aboli dans une certaine mesure dans la voyance somnambulique, c'est l'ordre et l'ensemble de lois qui reposent sur l'espace, le temps et la causalité (en tant que fonctions cérébrales)⁽⁴⁶⁾. » Après une courte récapitulation de sa théorie de la subjectivité du temps, Schopenhauer poursuit ainsi : « Car si le temps n'est pas une détermination de l'essence authentique des choses, les notions d'avant et d'après ne signifient rien pour celle-ci ; un événement donné peut donc tout aussi bien être connu avant qu'il n'ait lieu qu'après. Toute voyance, qu'elle ait lieu en rêve, par le somnambulisme ou par la double vue, ne consiste donc qu'à trouver une voie permettant de libérer la connaissance de la condition du temps⁽⁴⁷⁾. » Cela implique également qu'il faut admettre aussi « la possibilité d'une influence réelle des morts sur le monde des vivants », même si elle ne se produit que rarement. Cette coexistence entre d'une part l'agnosticisme (parfois sous la forme d'un plat empirisme qui se refuse à toute généralisation réelle) vis-à-vis des phénomènes et des lois réels de la nature, et d'autre part une crédulité aveugle à l'égard des « phénomènes occultes » ne se diffusera largement comme idéologie que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Engels, vers 1880, critique l'existence de telles tendances chez des naturalistes britanniques par ailleurs rigoureusement empiristes et résume ainsi ses observations : « On voit apparaître ici manifestement quel est le plus sûr chemin de la science de la nature au mysticisme. Ce n'est pas l'impétueux foisonnement théorique de la philosophie de la nature, mais l'empirisme le plus plat, dédaignant toute théorie, se méfiant de toute pensée⁽⁴⁸⁾. » Mais puisque Schopenhauer va beaucoup plus loin que les empiristes anglais en détrônant ainsi la raison, ce n'est que dans la période impérialiste qu'il trouvera ses véritables successeurs dans ce domaine. Cette double tendance dans la théorie de la connaissance est par exemple nettement présente chez Simmel, et elle jouera plus tard un rôle considérable dans la construction des mythes qui mènera jusqu'à la théorie des races des fascistes.

Cette tendance à semer des germes de mégalomanie irrationaliste au sein de l'intelligentsia bourgeoise s'aggrave davantage dans la

mesure où Schopenhauer ne se borne pas à reprendre la théorie aristocratique de la connaissance de Schelling, mais qu'il la radicalise encore. Il considère lui aussi que la connaissance conceptuelle et discursive traditionnelle est « accessible et compréhensible pour chacun, pour peu qu'il soit doué de raison ». Mais il en va différemment de la connaissance du monde tel qu'il est réellement, tel qu'il s'objective dans l'art. Elle n'est accessible qu'au « génie et à celui qui, grâce à une exaltation de sa faculté de connaissance pure (due le plus souvent aux chefs-d'œuvre de l'art), se trouve dans un état voisin du génie⁽⁴⁹⁾ ». Les œuvres d'art qui révèlent l'essence du monde sont de telle nature qu'elles sont destinées « à demeurer éternellement lettres closes pour la stupide majorité des mortels ; pour eux les chefs-d'œuvre sont impénétrables, ils sont inaccessibles, séparés par un large abîme, et ils ressemblent au prince dont l'abord n'est pas permis au peuple⁽⁵⁰⁾ ».

Nous avons déjà observé que l'irrationalisme rigoureux de Schopenhauer naissait de la réduction des hésitations kantienne au solipsisme de Berkeley. Il nous faut encore montrer, à propos d'un certain nombre de questions philosophiques essentielles, de quelle manière cet irrationalisme est lié au développement de la pensée dialectique, en l'occurrence en tant que parade contre elle ; de ce point de vue, la philosophie de Schopenhauer est tout entière parcourue d'une lutte parfaitement délibérée contre la dialectique, dont elle vise à contrarier les progrès en la remplaçant par un irrationalisme métaphysique à tendances mystiques.

Le violent antagonisme de Schopenhauer à l'égard de Fichte, de Schelling et en particulier de Hegel est un fait bien connu de l'histoire de la philosophie. Cependant, l'opposition théorique stricte entre pensée métaphysique et pensée dialectique qui sépare en réalité les deux groupes n'a jamais été étudiée concrètement. C'est pourtant précisément un aspect déterminant du développement de l'irrationalisme. Pas seulement puisque, comme nous l'avons vu, chacune des étapes essentielles de l'irrationalisme apparaît en tant que réplique à une évolution de la dialectique, mais également (ce qui s'exprime de manière particulièrement flagrante chez Schopenhauer) parce que tout irrationalisme, pour offrir à la pensée métaphysique un complément gnoséologique et un fondement, est contraint de faire appel au formalisme logique.

Bien que jusqu'ici nous ne nous soyons pas référés explicitement à la dialectique, notre thématique nous a imposé d'effleurer certains

problèmes dialectiques essentiels, comme par exemple la relation entre l'apparence et l'essence, entre le contenu et la forme, entre la théorie et la pratique. Un regard, même rapide, sur le développement de la dialectique de Kant à Hegel suffit pour apercevoir le contraste tranché. Tandis que chez Hegel, la relativisation dialectique de l'opposition entre essence et apparence mène à la solution correcte du problème de la chose en soi, à la connaissance de la chose par celle de ses propriétés, à une transformation conséquente de la chose en soi en chose pour nous dans le cours d'une approximation dialectique infinie de la connaissance à ses objets, il n'y a au contraire chez Schopenhauer aucune espèce de médiation entre l'apparence et l'essence, entre le phénomène et la chose en soi, qui restent chez lui des mondes strictement séparés. Tandis que chez Hegel, forme et contenu ne cessent de se transformer l'un en l'autre, ils sont chez Schopenhauer séparés par un abîme métaphysique. (Nous aurons l'occasion de traiter en détail le rôle irrationaliste et antidialectique que revêt ce problème chez Kierkegaard.) Tandis que chez Hegel, théorie et pratique sont présentées dans leur interaction dialectique intime, aussi loin que peut le faire une philosophie idéaliste, au point qu'il y démontre que certains problèmes théoriques des catégories, comme celui de la téléologie, ont leur origine dans le travail humain, dans l'usage de l'outil⁽⁵¹⁾, chez Schopenhauer, la théorie et la pratique sont si radicalement opposées que toute relation qu'elle entretiendrait avec la pratique est littéralement le signe d'un avilissement de la théorie, de son infériorité et de son inaptitude totale à atteindre l'essence, tandis que la théorie véritable, la philosophie véritable ne saurait être qu'une pure contemplation rigoureusement isolée de toute pratique.

Ce contraste apparaîtra encore plus clairement, si c'est possible, si nous examinons la catégorie de causalité. Nous avons déjà évoqué cette question à propos du solipsisme de Schopenhauer, qui de ce point de vue ne le cède en rien à Berkeley, et nous avons déjà signalé son extrême subjectivisme, même par rapport à Kant. Cet aspect du problème est également important pour l'évolution ultérieure, dans la mesure où l'insistance radicale de Schopenhauer sur la causalité en tant que catégorie appartenant exclusivement — avec l'espace et le temps — au monde phénoménal semble s'opposer aux tendances qui apparaîtront dans la période impérialiste, de la négation pure et simple de la causalité chez Mach et Avenarius jusqu'à sa relativisation et son affaiblissement chez des auteurs plus tardifs (Simmel, par exemple), enfin jusqu'à son remplacement par le calcul des

probabilités dans les philosophies de la nature contemporaines, chez les représentants de l'idéalisme physique. En réalité, toutes ces tendances représentent une ligne unitaire de destruction de l'objectivité et des lois objectives du monde extérieur existant indépendamment de notre conscience. Il s'agit ici dans tous les cas de réduire au sujet les connexions du monde réel et de les priver de tout caractère objectif. De ce point de vue, comme nous l'avons déjà montré, Schopenhauer est un précurseur important de l'agnosticisme et de l'irrationalisme de la période impérialiste, en particulier parce que son concept de causalité, justement parce qu'il limite strictement, en termes métaphysiques et mécanistes, son déterminisme fataliste au monde phénoménal, n'est qu'un tremplin lui permettant de postuler l'indéterminisme le plus totalement irrationnel, la négation absolue de toute objectivité et de toute loi dans le domaine des choses en soi. Et ce n'est pas un hasard, mais une conséquence logique de la conception de la causalité de Schopenhauer, si Malebranche, le fondateur de l'occasionalisme, compte au petit nombre des philosophes du passé envers qui il professe une véritable admiration.

L'attitude de Schopenhauer à l'égard de Kant sur cette question de la causalité a une importance considérable du point de vue de l'évolution de la logique au début du XIX^e siècle, soit dans le sens de la métaphysique, soit dans un sens dialectique. Comme on le sait, Kant a établi une table des catégories dans laquelle la causalité, même si elle joue un rôle déterminant dans tous ses exposés concrets, n'est que l'une des douze catégories relationnelles des objets qu'il énumère. Tous les dialecticiens qui ont succédé à Kant ont critiqué cette table des catégories, et en particulier soulevé l'objection qu'elle se contentait de reprendre les catégories de la logique formelle, sans la moindre tentative d'une déduction philosophique de leurs interrelations. Dans ses *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel ne manque certes pas de faire l'éloge du « grand instinct pour les concepts » de Kant, puisque ce dernier s'efforce de les agencer sous forme ternaire (positif, négatif, synthèse), mais il critique Kant qui selon lui « ne déduit pas » ces catégories, mais se contente de les reprendre de l'expérience pratique, « telles que les avait agencées la logique [formelle, G.L.]⁽⁵²⁾ ». L'éloge et la critique de Hegel portent donc sur le problème de la reconstruction de la logique formelle en une logique dialectique, et il voit en Kant un précurseur de la méthode dialectique, en dépit de ses hésitations et de ses obscurités.

Schopenhauer, lui aussi, critique la déduction kantienne des

catégories, mais d'un point de vue totalement opposé ; sa critique vise à éliminer tous les germes de dialectiques présents chez Kant. Tandis qu'il considère l'« esthétique transcendantale », c'est-à-dire une conception de l'espace et du temps purement subjective, comme un acquis philosophique inappréciable, il juge au contraire que dans l'« analytique transcendantale », c'est-à-dire la déduction des catégories, « tout est obscur, confus, vague, flottant, incertain(53) ». Elle ne contient « si nous y regardons de près, que des pures affirmations : “cela est ainsi, cela ne peut être autrement”, et rien de plus(54) ». Et Schopenhauer conclut ainsi ses observations sur ce thème : « Encore un fait à remarquer : toutes les fois que, pour mieux s'expliquer, Kant veut donner un exemple, il prend presque toujours la catégorie de la causalité, et dans ce cas, l'exemple concorde parfaitement avec son assertion : c'est précisément parce que la causalité est la forme réelle, mais aussi l'unique forme de l'entendement ; quant aux onze autres catégories, ce sont comme de fausses fenêtres sur une façade(55). » Et dans la continuité de ce raisonnement, il note à propos du lien causal que sa connaissance « est la fonction réelle et unique de l'entendement(56) ». Cette prépondérance de la causalité va chez lui si loin qu'il refuse strictement de la voir étendue aux simples enchaînements mécaniques des causes et des effets. Il écrit ainsi que « le concept d'action réciproque, à strictement parler, ne veut rien dire », puisque « l'effet ne saurait être la cause de sa propre cause, de sorte que le concept d'action réciproque, pris au pied de la lettre, ne saurait être admis(57) ».

Il est intéressant de comparer cette négation de l'action réciproque aux analyses de Hegel sur le même thème, qui d'une part démontrent en détail la réalité objective et les effets réels de l'action réciproque, que Hegel ne considère par ailleurs que comme une forme relativement mineure de la relation dialectique universelle qui unit tous les objets, et à laquelle la logique dialectique ne doit donc pas s'attarder particulièrement. Hegel écrit ainsi : « Il est bien vrai, assurément, que l'action réciproque est la vérité prochaine du Rapport de cause à effet, et elle se tient pour ainsi dire au seuil du concept, cependant, précisément pour cette raison, on ne peut se contenter de l'emploi de ce Rapport dans la mesure où ce qui importe, c'est la connaissance qui conçoit. Si l'on s'en tient à considérer un contenu donné simplement sous le point de vue de l'action réciproque, c'est là en réalité un comportement totalement privé de concept [...] (58) » Puisqu'il ne s'agit ici pour nous que de cerner l'opposition entre

logique dialectique et logique métaphysique de l'irrationalisme, nous ne pouvons davantage entrer dans les détails de cette problématique très intéressante. Nous nous contenterons de citer quelques remarques de Lénine sur la dialectique et la causalité chez Hegel, en notant que ses observations sur la causalité chez les néokantiens s'appliquent aussi parfaitement à Schopenhauer. Lénine écrit : « Quand on lit Hegel sur la causalité, il semble à première vue étrange qu'il se soit relativement si peu arrêté sur ce thème si cher aux kantien. Pourquoi ? parce que, pour lui, la causalité n'est qu'une des déterminations de la connexion universelle qu'il avait saisie bien plus profondément et universellement, soulignant *toujours* et dès le début, dans *tout* son exposé, cette connexion, les passages réciproques, etc. Il serait très instructif de comparer les "douleurs d'enfantement" du néo-empirisme (ou "idéalisme physique") avec les solutions, ou plus exactement la méthode dialectique de Hegel⁽⁵⁹⁾. » Le contraste entre les deux auteurs est tout aussi marqué à propos de la question de l'espace et du temps. Ici, naturellement, règne sur ce point entre Kant et Schopenhauer une concordance bien plus grande qu'à propos du problème des catégories de l'entendement. Kant se montre en effet bien moins dialecticien sur ce thème qu'il ne l'était ou qu'il ne s'efforçait de l'être sur le précédent. Il ne se contente pas seulement, comme le fera aussi Schopenhauer, de considérer l'espace et le temps comme des conditions *a priori* universelles de toute objectivité, et par conséquent comme des principes que la philosophie doit appréhender indépendamment de toute objectivité et préalablement à elle, mais il souligne également leur totale indépendance mutuelle. Schopenhauer met encore davantage en relief ce dualisme métaphysique de l'espace et du temps : « Nous voyons ainsi que les deux formes des représentations empiriques, bien qu'elles aient en commun, comme on sait, une divisibilité et une extension infinies, diffèrent cependant radicalement en ce que ce qui est *essentiel* dans l'une n'a aucune espèce de signification dans *l'autre* : la juxtaposition n'en a aucune dans le temps, la succession n'en a aucune dans l'espace⁽⁶⁰⁾. » Et si le temps et l'espace apparaissent conjointement dans la connaissance pratique obtenue grâce à l'entendement, le principe qui les unit ne réside pas, selon Schopenhauer, en eux-mêmes, mais exclusivement dans l'entendement, dans la subjectivité.

Le jeune Hegel s'était déjà élevé contre le dualisme métaphysique du temps et de l'espace chez Kant, dès l'époque de la *Logique* d'Iéna (1801-1802). Ce qui est frappant ici, c'est que Hegel ne traite pas du temps et de l'espace dans la section consacrée à la logique ou à la

théorie de la connaissance, mais dans la partie qui traite de la philosophie de la nature, dans le chapitre consacré au mouvement, en outre sans en faire un problème gnoséologique séparé, mais en relation avec le problème de l'éther. Ce qui mérite aussi d'être souligné dans la manière dont Hegel les analyse, c'est que d'une part l'espace et le temps sont vus comme moments d'une unité concrète de la nature, et d'autre part, ce qui est une conséquence dialectique naturelle, qu'ils ne cessent de se transformer l'un en l'autre : « La pure identité à soi, l'espace, considéré séparément, est un moment ; mais en tant qu'il se réalise, comme étant, comme ce qu'il est en soi, il est le contraire de lui-même, il est le temps — et inversement, l'infini en tant que moment du temps : si le temps se réalise, existe en tant que moment, cela signifie pour lui se supprimer soi-même dans ce qu'il est et se transformer en son contraire, l'espace [...]»⁽⁶¹⁾ »

Cette conception subira de nombreuses transformations chez le Hegel de la maturité, mais les principes dialectiques resteront identiques. C'est ainsi que jusque dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, le temps et l'espace ne sont pas étudiés dans la *Logique*, mais dans la philosophie de la nature, cette fois comme introduction à la mécanique. Et quoique Hegel, en tant qu'idéaliste, ne soit pas encore en mesure de découvrir la véritable dialectique entre l'espace et le temps (ce qui exige une théorie dialectique du reflet de la réalité objective), la corrélation intime du temps et de l'espace, leur incessante transformation de l'un en l'autre sont pour lui une évidence. Nous ne pouvons naturellement entrer dans les détails de ses analyses, et nous nous bornerons à quelques exemples particulièrement représentatifs de sa méthode. Il écrit ainsi : « La vérité de l'espace, c'est le temps ; l'espace devient ainsi temps ; ce n'est pas là une transformation subjective, c'est l'espace lui-même qui se transforme en temps. Dans la représentation, espace et temps sont largement séparés, nous avons ici l'espace, ensuite *aussi* le temps ; c'est cet *aussi* que combat la philosophie»⁽⁶²⁾. » Aux yeux du dialecticien Hegel, le dualisme de l'espace et du temps chez Kant (mais aussi chez Schopenhauer que Hegel n'a jamais lu) signifie une immobilisation au niveau de la représentation et l'incapacité à s'élever au plan philosophique véritable. Hegel ne cesse de souligner l'impossibilité de séparer l'appréhension conceptuelle du temps et de l'espace de la dynamique réelle du monde objectif. L'espace et le temps ne sont jamais pour lui des contenants vides — purement subjectifs — dans le cadre desquels les objets et leurs mouvements auraient lieu, mais ils constituent eux-mêmes des moments du monde

de l'objectivité mobile, de la dynamique objective de la réalité. Il écrit par exemple à propos du temps : « Mais ce n'est pas *dans* le temps que toutes choses naissent et disparaissent, c'est que le temps *lui-même* est ce devenir, ces naissances et ces disparitions(63). » Toutes ces questions n'ont qu'en apparence un caractère gnoséologique abstrait, dans la réalité la conception de l'espace et du temps joue un rôle décisif dans la structure de toute philosophie. Nous signalerons ainsi très brièvement que la séparation métaphysique rigoureuse de l'espace et du temps, qui n'était encore chez Schopenhauer qu'une simple juxtaposition mécanique, n'en représente pas moins pour la théorie de la connaissance un présupposé de l'opposition de l'espace et du temps telle que la formulera la philosophie irrationaliste de la période impérialiste (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger, etc.). De ce point de vue également, Schopenhauer s'avère un précurseur des développements futurs de l'irrationalisme. Mais, une fois encore, seulement un précurseur. La tendance plus tardive et caractéristique qui consistera à opposer l'espace rationnel et objectif, considéré comme mécanique, fataliste et « mort » à un temps vivant, irrationnel et par excellence subjectif est encore totalement étrangère à son horizon intellectuel.

Il y a à cela des raisons sociales et historiques. Ce sont les luttes de classes acharnées de la période impérialiste qui contraignent les philosophes bourgeois réactionnaires à souscrire à cette conception du temps : en tant que fondement philosophique d'une pseudo-histoire mythologique, supposée capable de s'opposer au matérialisme historique qui gagne constamment du terrain. À la veille de la période impérialiste, Nietzsche est lui aussi une figure de transition, même s'il apparaît sur l'arrière-plan de luttes de classes plus accentuées ; son mythe est déjà une pseudo-histoire, mais encore dépourvue d'une théorie du temps telle que celles que nous avons évoquées ci-dessus, tandis que le mythe de Schopenhauer ne consiste encore que dans la négation radicale de toute historicité.

Ce fait, lui aussi, s'explique par les luttes de classe du temps de Schopenhauer, et par les antagonismes idéologiques qu'elles engendrent. Nous avons déjà indiqué dans un contexte différent qu'à l'époque de l'activité philosophique de Schopenhauer, les fronts idéologiques mettent aux prises l'historicisme et le pseudo-historicisme, une défense de la conception du progrès historique de la bourgeoisie avancée sur le fondement des expériences de la Révolution française, et la théorie de « l'évolution organique » qui

s'efforçait en fait, sous couvert d'historicisme, de rétablir la situation prérévolutionnaire, et qui n'était donc autre qu'une défense idéologique de la réaction féodale et légitimiste. Considéré superficiellement, le point de vue de Schopenhauer sur ce dilemme est un *tertium datur* qui lui est propre : le refus absolu de toute historicité de l'essence de la réalité. Nous avons cependant déjà constaté qu'en réalité, cette conception ne s'oppose à la philosophie romantique réactionnaire que par la nature de l'argumentation et sur quelques motifs particuliers ; en réalité, Schopenhauer est un ennemi tout aussi acharné de tout progrès social, à cela près que puisqu'il n'est lié intimement ni avec la monarchie absolue, ni à la noblesse qui la soutient, il lui est parfaitement égal de savoir quel régime « à poigne » défendra la propriété bourgeoise contre les masses exploitées, pourvu qu'il la défende efficacement. (C'est aussi ce qui explique la popularité de Schopenhauer pendant la période bonapartiste.)

Ce n'est que de là que le sens philosophique des problèmes des catégories que nous avons évoqués devient clair. Le tournant dans la pensée humaine que représente la philosophie classique allemande consiste pour une bonne part dans le fait que dans l'idéalisme objectif, en particulier avec Hegel, la dialectique, après quelques grands élans aux XVII^e et XVIII^e siècles, s'établit comme méthode historique de la connaissance de la nature et de l'histoire (bien entendu dans les limites de l'idéalisme, indépassables pour les dialecticiens bourgeois). La conception subjectiviste de l'espace, du temps et de la causalité, la limitation de leur domaine de validité au monde phénoménal, la prééminence absolue de la causalité comme catégorie relationnelle des objets, la séparation métaphysique rigoureuse entre l'espace et le temps, tous ces motifs visent avant tout à nier radicalement l'historicité de la nature et du monde humain.

Schopenhauer élabore une image du monde dans laquelle aussi bien l'univers des phénomènes que celui des choses en soi sont soustraits à toute transformation, à toute évolution, et donc à toute historicité. Le premier est sans doute marqué en apparence par de constantes métamorphoses, par le devenir et le dépérissement, et il est en outre soumis en cela à une nécessité fataliste. Mais ce devenir et ce dépérissement sont par essence statiques : un kaléidoscope, dans lequel les combinaisons infiniment variées des mêmes éléments produisent chez l'observateur naïf l'illusion d'un changement permanent. Et l'initié qui est en possession de la véritable connaissance philosophique se doit de percevoir que derrière le voile

bariolé de ces apparences qui ne cessent de se succéder se dissimule un monde dans lequel n'existent ni l'espace, ni le temps, ni la causalité, et à propos duquel il serait dénué de sens de parler d'histoire, d'évolution, et à plus forte raison de progrès. Cet initié, écrit Schopenhauer, « ne croira plus alors avec le vulgaire que le temps puisse nous amener quelque chose d'une nouveauté ou d'une signification réelle : on ne s'imaginera plus que rien puisse, par lui ou en lui, parvenir à l'être absolu(64). »

La haine opiniâtre que voue Schopenhauer à Hegel a ici son origine objective. Schopenhauer avait réinterprété la philosophie kantienne dans le sens d'un anti-historisme radical, et il lui fallut cependant constater que le système de Hegel, tout aussi résolument dialectique et historique, l'emportait sur son propre système. C'est pour cette raison qu'il formule le plus souvent ses thèses en les assortissant des plus violentes invectives envers Hegel : « Enfin, pour cette tendance suscitée surtout par cette pseudo-philosophie hégélienne, si propre à corrompre et à abêtir les esprits, pour cette tendance à concevoir l'histoire du monde comme un tout méthodique [...], elle repose au fond sur un grossier et plat réalisme, qui prend le *phénomène* pour l'*essence en-soi* du monde et ramène tout à ce phénomène, aux formes qu'il revêt, aux événements par lequel il se manifeste [...](65) » Il résulte nécessairement de cette conception que Schopenhauer nie rigoureusement toute évolution dans la nature. À l'opposé de Goethe, avec lequel il prétend pourtant s'accorder sur tous les thèmes, les naturalistes auxquels il réserve son admiration sont Linné et Cuvier, tandis qu'il ignore totalement les tentatives de ses grands contemporains pour découvrir une évolution historique dans la nature. Il ne pouvait cependant pas ignorer l'existence de gradations dans la nature (nature organique et inorganique, êtres vivants, espèces, etc.). Mais il voit en elles des formes éternelles de l'objectivation de la volonté ; et selon lui, « ces degrés de l'objectivation de la volonté ne sont pas autre chose que les Idées de Platon(66) ». Ces archétypes éternels de toute forme phénoménale individuelle sont pour lui « fixes, non soumises au changement ; leur existence est toujours actuelle, elles ne deviennent pas(67) ». On voit ici tout à fait clairement à quel point les interprétations bourgeoises de l'histoire de la philosophie qui font de Schopenhauer un héritier de la tradition goethéenne travestissent la réalité. Dans tous les aspects de la philosophie (de la philosophie de la nature) essentiels pour Goethe, en particulier dans l'opposition de ce dernier au mécanisme anti-historique de Linné et Cuvier, Schopenhauer est l'adversaire de Goethe et non son disciple.

Chez Schopenhauer, par conséquent, l'histoire n'existe tout simplement pas. « À notre avis », écrit-il, « c'est être à l'antipode de la philosophie, d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire, si joliment déguisés qu'ils soient ; et c'est le vice où l'on tombe dès que, dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir, qu'il soit présent, passé ou futur, dès que l'avant et l'après y jouent un rôle, fût-il le moins important du monde [...] Et en effet, toutes ces philosophies en forme d'histoire, toutes, si majestueuses qu'elles puissent être, font comme si Kant n'avait jamais existé : elles prennent le temps pour un caractère inhérent aux choses en soi ; aussi restent-elles dans la région de ce que Kant nomme le phénomène, par opposition à la chose en soi ; [...] C'est là, en somme, le mode de connaître qui est soumis au principe de raison suffisante ; ce mode de connaissance n'atteint jamais l'être des choses, il ne peut que poursuivre à l'infini les phénomènes, et ainsi il va sans terme et sans but [...] ⁽⁶⁸⁾ » Selon lui, l'histoire ne saurait par principe faire l'objet d'une science, elle est pour lui « non seulement dans sa forme, mais déjà dans sa matière même, [...] un mensonge ⁽⁶⁹⁾ ». Il n'y a donc pour lui dans l'histoire aucune différence entre ce qui est important ou futile, grand ou petit ; seul l'individu est réel, le genre humain est une abstraction vide.

Ne reste donc que l'individu, isolé dans un monde absurde, produit fatidique du principe d'individuation (l'espace, le temps et la causalité). Et cet individu, par le biais de l'identité que nous avons déjà relevée entre le microcosme et le macrocosme, est naturellement identique, dans le monde des choses en soi, à l'essence du monde. Cette essence, toutefois, qui n'est soumise ni à l'espace, ni au temps, ni à la causalité, ne peut être logiquement qu'un néant. Et c'est donc en toute logique que l'œuvre principale de Schopenhauer s'achève sur ces mots : « Nous autres, nous allons hardiment jusqu'au bout ; pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant ⁽⁷⁰⁾. »

Et à ce point, après notre examen rapide des principaux problèmes de la philosophie de Schopenhauer, ressurgit la question : quelle tâche sociale est-elle destinée à remplir ? Ou encore, ce qui revient à poser la même question d'un point de vue différent : comment expliquer la profondeur et la durée de son influence ? À lui seul, le pessimisme ne

constitue pas une réponse suffisante, et il nous faut en donner une définition plus concrète que nous ne l'avons fait jusqu'ici. La philosophie de Schopenhauer refuse la vie sous toutes ses formes et ne lui oppose pour toute perspective philosophique que le néant. Mais est-il possible de vivre ainsi ? (Nous remarquerons en passant que Schopenhauer, ici en accord avec le christianisme comme à propos du péché originel, rejette l'idée du suicide comme remède à l'absurdité de l'existence.) Si nous considérons la philosophie de Schopenhauer *dans sa totalité*, nous répondrons sans hésiter par l'affirmative. Car l'absurdité de la vie signifie avant tout la libération de l'individu de toute obligation sociale, de toute responsabilité vis-à-vis des progrès de l'humanité, qui n'existent tout simplement pas aux yeux de Schopenhauer. Et le néant comme perspective philosophique, comme horizon de vie, ne saurait le moins du monde empêcher l'individu, selon l'éthique de Schopenhauer que nous avons présentée, de jouir paisiblement d'une vie contemplative. Au contraire. Ce gouffre du néant, ce sombre arrière-plan de l'absurdité de l'existence ne font que pimenter cette existence sybarite ; et elle est encore relevée puisque l'aristocratie marquée de la philosophie de Schopenhauer élève — en imagination — ses adeptes bien au-dessus de la misérable populace, dont l'aveuglement va jusqu'à lutter et souffrir au nom de l'amélioration des conditions sociales. C'est ainsi que le système de Schopenhauer, avec son architecture subtile et sa structure clairement dessinée, se dresse comme un luxueux hôtel moderne, pourvu de tout le confort, mais bâti au bord d'un abîme de néant et d'absurdité. Et la contemplation quotidienne de cet abîme, une fois que l'on a savouré un repas ou une œuvre d'art, ne peut qu'intensifier la joie que procure ce confort raffiné.

C'est ainsi que l'irrationalisme de Schopenhauer remplit sa mission : empêcher une couche de l'intelligentsia par ailleurs mécontente de retourner concrètement son insatisfaction vis-à-vis de l'« existant », de l'ordre social établi, contre la forme alors dominante du système capitaliste. L'irrationalisme répond ainsi à sa vocation centrale — que Schopenhauer en ait eu ou non conscience — celle de fournir à l'ordre social capitaliste une apologie indirecte.

1. Comme on peut le voir très clairement chez Baeumler ; cf. son introduction à l'ouvrage de Bachofen, *Der Mythos von Orient und Okzident*, Munich, p. CLXXI sq.

2. Engels, *La Guerre des Paysans en Allemagne*, Paris, Éditions Sociales, 1974.

Sur internet : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich

[/guerre_paysans_en_Alemagne](#)

[/guerre_paysans_en_Alemagne_preface.html](#).

Franz Mehring a bien défini les raisons sociales de l'influence de Schopenhauer. Cf. Mehring, *Werke*, Berlin 1929, vol. VI, p. 163 sq.

3. G. Lukács, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris, Nagel, 1949.

4. Engels, *La Guerre des Paysans en Allemagne*, op. cit.

5. Nietzsche, *Fragments posthumes*, poèmes, automne 1884.

6. Goethe, *Faust* 1, v. 2093.

7. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Reclam, Leipzig, vol. IV, p. 173 sq.

8. Thomas Mann, *Adel des Geistes*, Stockholm, 1945, p. 379.

9. *Ibid.*, p. 463.

10. Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, vol. I, p. 25.

11. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F, 1988, p. 418.

12. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit. p. 482.

13. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. V, p. 266 sq. Cf. aussi, entre autres, les passages sur les « ouvriers de fabriques perversis » et les jeunes hégéliens, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 1204.

14. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., § 59, p. 411.

15. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. V, p. 172.

16. *Ibid.*, vol. III, p. 139.

17. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 643-644.

18. *Ibid.*, p. 644-645.

19. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. III, p. 143. Mehring se trompe par conséquent quand il désigne Schopenhauer comme un « libre penseur ». Cf. Mehring, *Werke*, op. cit., vol. VI, p. 166

20. *Ibid.*, p. 522.

21. Schopenhauer, « Ueber Religion », *Parerga und Paralipomena*, § 174 ; *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. V, p. 376 sq.

22. Lénine, *Matérialisme et Empiriocriticisme*, op. cit., p. 176.

23. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 544.

24. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. III, p. 159 sq.

25. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 544.

26. Signalons ici brièvement que cette interprétation de la révision par Kant de la *Critique de la raison pure* a impressionné même un marxiste tel que Mehring. Il conclut — de manière erronée — de l'analyse de Schopenhauer que c'est dans la seconde édition que les véritables tendances idéalistes de Kant apparaîtraient. Le

problème de Kant tel que Lénine l'avait élucidé se trouve ainsi reposé à l'envers. Cf. Mehring, *Werke*, op. cit., vol. II, p. 232 et sq.

27. Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition.

28. Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, op. cit., p. 171.

29. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 152-3.

30. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 201.

31. *Ibid.*, p. 137.

32. *Ibid.*, p. 137-138.

33. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. III, p. 67.

34. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 141.

35. *Ibid.*, p. 153.

36. *Ibid.*, p. 154.

37. *Ibid.*, p. 176.

38. *Ibid.*, p. 169.

39. *Ibid.*, p. 171.

40. *Ibid.*, p. 1183.

41. Goethe, *Sprüche in Prosa*, II^e partie.

42. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 239.

43. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 49, p. 274.

44. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 770 et 1105.

45. Thomas Mann, *Adel des Geistes*, op. cit., p. 394. Selon Mann, la ligne qui unit les deux auteurs passe par Nietzsche.

46. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. IV, p. 299 sq.

47. *Ibid.*, p. 348.

48. Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions sociales, Paris, 1968, p. 50
(sur internet : http://www.marxists.org/francais/engels/works/1883/00/engels_dialectique_nature.pdf).

49. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 301.

50. *Ibid.*

51. Voir sur ce point les « Thèses sur Feuerbach » de Marx, Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 1-4, ainsi que les Écrits philosophiques posthumes de Lénine, XXX. J'ai consacré un chapitre particulier à ce problème dans mon livre *Le Jeune Hegel*.

52. Hegel, *Werke*, op. cit., vol. XX, p. 346.

53. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 559.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 561.

56. *Ibid.*

- 57. Schopenhauer, *Werke*, *op. cit.*, vol. III, p. 55
- 58. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, p. 588.
- 59. Lénine, *Cahiers philosophiques*, *op. cit.*, p. 134.
- 60. Schopenhauer, *Werke*, *op. cit.*, vol. III, p. 42
- 61. Hegel, *Jenenser Logik*, Leipzig, 1923, p. 202.
- 62. Hegel, « Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II », *Werke*, *op. cit.*, vol. IX, § 257, Add., p. 48.
- 63. *Ibid.*, § 258, p. 49.
- 64. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 236.
- 65. *Ibid.*, p. 1182.
- 66. *Ibid.*, p. 174.
- 67. *Ibid.*
- 68. *Ibid.*, p. 348-349.
- 69. *Ibid.*, p. 1184.
- 70. *Ibid.*, p. 516.

V. Kierkegaard

La philosophie de Kierkegaard, comme celle de Schopenhauer et celle de Nietzsche, n'a conquis que tardivement une influence universelle. Ce n'est que dans la période de l'impérialisme, ou plus précisément entre les deux guerres mondiales, que sa vogue s'imposera. Dans son propre pays, cependant, Kierkegaard ne fut jamais, pendant la période de son activité philosophique, une figure aussi totalement ignorée que Schopenhauer en Allemagne avant 1848. Ses premières grandes œuvres purement philosophiques, les œuvres dites pseudonymes, ont immédiatement suscité certains échos, et sa prise de position publique plus tardive contre l'Église protestante officielle n'est pas davantage passée inaperçue. Pendant quelques décennies, son influence intellectuelle dans les pays Scandinaves fut même déterminante. *Brand*, la pièce de théâtre d'Ibsen, n'en est pas le seul témoignage, on peut aussi trouver des traces de l'influence de Kierkegaard dans la littérature Scandinave plus tardive (je me contenterai ici de citer pour exemple le roman de Pontoppidan *La Terre promise*). Toutefois, bien que des traductions de ses ouvrages et un certain nombre d'études de son œuvre aient été publiées bien plus tôt dans d'autres pays, Kierkegaard ne deviendrait une figure intellectuelle décisive, déterminante de la philosophie réactionnaire que dans l'entre-deux-guerres, à la veille de la prise du pouvoir par Hitler, pour acquérir une position qu'il a gardée jusqu'à ce jour.

D'une manière générale, cette capacité d'anticiper intellectuellement les développements futurs ne nous semble pas plus mystérieuse chez Kierkegaard que chez Schopenhauer ou Nietzsche. Pour la concrétiser réellement, il faudrait cependant disposer d'une connaissance des rapports et des luttes de classes au Danemark, pendant le deuxième quart du XIX^e siècle, bien plus intime que ne la possède l'auteur de ces lignes. Il laissera donc à d'autres le soin de fournir ces analyses concrètes plutôt que de prendre le risque de les présenter sous un éclairage trompeur par des généralisations non

fondées. Et il est également contraint par ce fait de se borner à traiter Kierkegaard en tant que figure de l'évolution philosophique européenne et de laisser dans l'ombre les fondements sociaux concrets, enracinés dans la société danoise de son temps, de sa capacité d'anticipation de tendances irrationalistes et réactionnaires bien plus tardives.

Notre analyse de Kierkegaard peut cependant s'appuyer sur certains traits de l'évolution intellectuelle du Danemark. Georg Brandes a montré en détail la profondeur de l'influence que la philosophie et la poésie allemande ont exercée au Danemark dans la première moitié du XIX^e siècle⁽¹⁾. Ces remarques s'appliquent également à Kierkegaard. La cible privilégiée de ce dernier, c'est la philosophie hégélienne, qui était alors au Danemark le courant philosophique dominant, et la polémique incessante de Kierkegaard contre Goethe est étroitement liée à ce premier combat. Sa pensée montre des affinités profondes avec celle des romantiques allemands, comme Baader et Schleiermacher ; Kierkegaard fait le voyage à Berlin pour assister aux leçons du vieux Schelling, et même si la déception succédera à une première réaction d'enthousiasme effréné, les nouvelles positions philosophiques de Schelling, et le type de critiques qu'il adresse à Hegel imprégneront durablement son univers mental. Il a également étudié attentivement les écrits des critiques de gauche de Hegel, en particulier Feuerbach. Trendelenburg, ainsi que nous le verrons, aura aussi une influence déterminante sur son argumentation contre Hegel. Après avoir arrêté sa propre position philosophique, il lit Schopenhauer, pour qui il éprouve une grande admiration, etc., etc. Tous ces éléments ne pallient naturellement pas les insuffisances de notre exposé évoquées plus haut ; mais ils montrent néanmoins que même de ce point de vue, il n'est pas absolument dépourvu de fondements.

La philosophie de Kierkegaard, en dépit de toutes ses affinités avec celle de Schopenhauer, sur lesquelles nous reviendrons, se distingue historiquement de cette dernière en ce qu'elle est étroitement liée au processus de dissolution de l'hégélianisme. Dans la période de la Restauration, Schopenhauer avait pu combattre la dialectique hégélienne en l'accusant d'être une pure absurdité, et lui opposer un Kant « épuré » par le recours à Berkeley, par un idéalisme subjectif métaphysique ouvertement antidialectique. Dans la période de la grande crise de la dialectique idéaliste, où naquit la dialectique matérialiste de Marx et Engels, comme la forme la plus haute de la

dialectique et le dépassement radical de ses limites idéalistes, Kierkegaard fut contraint, pour être en mesure de combattre Hegel au nom d'un irrationalisme nouveau et plus développé, de revêtir ce dernier d'une forme prétendument supérieure, qu'il qualifie de dialectique « qualitative ». Ainsi que nous le verrons, ce n'est là qu'une de ces tentatives typiques dans l'histoire de l'irrationalisme de contrarier les progrès de la dialectique en déformant les problèmes réels, porteurs d'avenir, de la période, de les dévoyer sur des chemins de traverses et de présenter ensuite cette problématique défigurée sous une forme mythique et mystifiée comme de prétendues réponses aux questions réelles. Kierkegaard, un penseur perspicace et subtil, et subjectivement sincère, a par moments quelque soupçon de cet ensemble de problèmes. Il écrit par exemple en 1836 dans son *Journal* : « Le mythologique est une proposition hypothétique mise à l'indicatif(2). » L'échec de l'histoire bourgeoise de la philosophie à situer la position de Kierkegaard dans cette évolution apparaît également en cela qu'elle n'est ni en mesure, ni désireuse de comprendre l'importance réelle de la dialectique matérialiste, et qu'elle est donc incapable de comprendre dans sa totalité le processus de dissolution de l'hégélianisme dans les années 1840(3).

L'importance de Hegel dans l'histoire de la dialectique tient avant tout à ce qu'il a conceptualisé les principales déterminations et connexions dialectiques de la réalité. Dans le passage où Marx définit sa dialectique comme « l'exact contraire » de la dialectique hégélienne, il définit également la grandeur et les limites de cette dernière : « Bien que Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui, le premier, a décrit les lois générales de son mouvement en pleine conscience et avec toute l'ampleur voulue. Chez lui elle marche sur la tête. Il faut la remettre sur ses pieds si l'on veut découvrir sous l'écorce mystique le noyau rationnel(4). » Ces remarques éclairent également l'influence qu'a exercée la dialectique hégélienne. La méthode dialectique, née de la grande crise révolutionnaire au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles aussi bien dans la société que dans les sciences de la nature, devient un instrument privilégié de la préparation idéologique de la révolution démocratique, en particulier en Allemagne ; la systématisation des acquis hégéliens, autrement dit ce que l'on appelle le système de Hegel, est pourtant marquée par une adhésion à l'État prussien de la période de la Restauration, et elle exerce donc une influence conservatrice, et même réactionnaire. La coexistence inorganique de ces tendances divergentes ne pouvait paraître possible que tant que les

luttons de classes en Allemagne restaient peu développées ou latentes. Avec la révolution de juillet, il était nécessaire que s'amorce la dissolution de l'hégélianisme, la mise en évidence des contradictions entre le système et la méthode, puis la transformation de cette méthode elle-même. Ce combat entraîne également une différenciation toujours plus nette entre les camps, entre les partis philosophiques. À la suite du passage que nous avons cité, Marx décrit cette situation, à propos de la dialectique, de la manière suivante : « Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; parce que, saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui en imposer ; parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire⁽⁵⁾. »

Cela n'a donc rien d'un hasard si dans le cours de la dissolution de l'hégélianisme, l'un des objets les plus vivement controversés ait été le problème de la relation de la dialectique avec la réalité. Dans la mystification hégélienne de la véritable dialectique, c'est son idéalisme objectif, sa théorie de l'identité sujet-objet qui a joué le rôle décisif. Tant que les antagonismes n'avaient pas encore éclaté au grand jour dans la vie, et donc dans la philosophie, ce clair-obscur artificiel pouvait encore subsister, celui d'une réalité déclarée indépendante de la conscience individuelle, qui n'était cependant encore que la réalité d'un Esprit mystifié (Esprit du monde, Dieu). L'exacerbation des antagonismes sociaux contraignait cependant la philosophie à prendre clairement position, et il s'imposait dorénavant de définir clairement ce que chaque penseur entendait par le mot réalité.

La dialectique est-elle donc la forme objective du mouvement de la réalité ? Et si c'est le cas, de quelle manière la conscience s'y rapporte-t-elle ? Comme on sait, la dialectique matérialiste répond à cette dernière question que la dialectique subjective de la connaissance humaine est précisément le reflet de la dialectique objective de la réalité, et qu'en conséquence de la structure de la réalité objective, le processus permettant de la refléter n'a pas lieu de manière mécanique, comme le concevait l'ancien matérialisme, mais dialectique. On a ainsi une réponse claire, sans ambiguïté et scientifique à cette question fondamentale.

Mais quelle est la position des penseurs bourgeois sur cette question ? Leur situation de classe leur interdit de progresser jusqu'à la dialectique matérialiste, jusqu'à la théorie matérialiste du reflet. Par conséquent, lorsque les problèmes de l'objectivité des catégories dialectiques et de leur mode de connaissance passent au premier plan, ils ne peuvent, dans le meilleur des cas, que soumettre la fausse synthèse de Hegel à une analyse critique impitoyable, mais sont contraints soit de récuser presque totalement la dialectique (Feuerbach), soit de la réduire à une dimension purement subjective (Bruno Bauer). Nous n'examinerons que l'un des exemples des très nombreux écrits de l'époque sur ce thème, la critique de Hegel d'Adolf Trendelenburg. Et cela non seulement parce que la situation générale du problème est posée chez lui de manière relativement claire, mais également parce qu'il a exercé une influence considérable sur Kierkegaard, comme ce dernier l'a reconnu⁽⁶⁾.

La critique de Trendelenburg part d'une question importante et tout à fait légitime. La logique de Hegel repose, conformément à la thèse de l'identité du sujet et de l'objet, sur le principe du mouvement autonome des catégories logiques. Si l'on considère cette thèse comme un reflet du mouvement de la réalité objective, obtenu par une abstraction adéquate, ainsi que le fait la dialectique matérialiste, ce mouvement autonome est remis sur ses pieds. Si, en revanche, on se livre à l'examen de ce problème à partir d'un point de vue idéaliste, la question qui se pose — et qui est parfaitement justifiée vis-à-vis de Hegel — est la suivante : de quel droit Hegel introduit-il le mouvement comme principe fondamental dans sa *Logique* ? Trendelenburg lui conteste ce droit ; il analyse tout d'abord la première transition fondamentale de la logique hégélienne, celle qui va de l'être au néant pour aboutir au devenir, il en arrive à la conclusion que la dialectique présentée ici comme une déduction logique représente, « de la part de la dialectique, qui prétend ne rien présupposer, une somme inouïe de présupposés ». Et il poursuit son raisonnement ainsi : « L'être pur, identique à lui-même, est statique. Le néant — identique à lui-même — est également statique. De quelle manière, à partir de deux représentations statiques, le Devenir dynamique survient-il ? Dans les étapes qui le précèdent, rien ne préfigure le mouvement sans lequel le Devenir ne serait rien d'autre que l'Être. [...] Mais si c'est la pensée qui fait de cette unité quelque chose d'autre, c'est manifestement elle qui l'apporte, et qui introduit subrepticement le mouvement, pour plonger l'être et le néant dans le flux du devenir. Sans cela, l'être et le néant, ces deux concepts

statiques, ne pourraient jamais être cette représentation par elle-même dynamique, toujours vivante, du devenir. Et si une représentation du devenir ne les précédait pas, l'être et le néant ne pourraient jamais *devenir* le Devenir. À partir de l'être pur, reconnu comme une abstraction, et du néant, également reconnu comme une abstraction, ne peut naître subitement le devenir, cette intuition vivante qui règne sur la vie et la mort⁽⁷⁾. » Et Trendelenburg conclut en remarquant que chez Hegel, le mouvement « ne fait l'objet d'une analyse que dans la philosophie de la nature ».

Ici, la question gnoséologique décisive du système hégélien se dégage en toute clarté, et sa faiblesse idéaliste centrale est mise au jour. Trendelenburg ne peut naturellement pas aller au-delà de variations et de répétitions de cette critique par elle-même justifiée. Et s'il se réfère au mouvement dans la réalité objective, dans la mesure où il le conçoit lui-même de manière idéaliste, il n'est pas en mesure de découvrir dans le mouvement réel de la nature et de la société le modèle objectif, reflété par la conscience et généralisé par la logique, du mouvement des catégories dans la logique.

Trendelenburg peut ainsi pointer la faiblesse idéaliste centrale de la dialectique hégélienne, mais il lui est impossible, à partir de son propre point de vue, de la corriger. Car il n'est possible de trouver une solution aux difficultés insolubles pour Hegel que par le renversement gnoséologique de la dialectique auquel procède le marxisme, de même que par un renversement méthodologique et épistémologique qui consiste à trouver concrètement dans les catégories réelles de la réalité objective les modèles qui apparaîtront ensuite sous forme de reflet abstrait dans la logique.

Dans son commentaire de la *Critique de l'économie politique* de Marx, Engels examine la question de savoir si un traitement adéquat de ces problèmes doit faire appel à la méthode historique ou logique. Il opte, avec Marx, pour la méthode logique et la décrit en des termes qui éclairent le problème qui nous occupe : « Le mode logique était seul de mise. Mais celui-ci n'est en fait que le mode historique, dépouillé seulement de la forme historique et des hasards perturbateurs. La suite des idées doit commencer par où l'histoire en question commence, et son développement ultérieur ne sera que le reflet, sous une forme abstraite et théoriquement conséquente, du cours historique ; un reflet corrigé, mais corrigé selon des lois que le cours réel de l'histoire fournit lui-même, par le fait que chaque moment peut être observé au point de développement de sa pleine

maturité, dans sa pureté classique⁽⁸⁾. »

Ce n'est que de cette manière que l'on peut surmonter les faiblesses réelles de la logique hégélienne : par une appréhension scientifique du mouvement réel dont la logique est le reflet. On peut donc critiquer la notion de mouvement de la *Logique* de Hegel comme mystifiée, mais cette critique ne pourra dépasser le stade atteint par Hegel que si elle établit la relation correcte entre l'objet reflété et la démarche qui le reflète. Et c'est là une chose impossible pour l'idéalisme. Trendelenburg, comme d'autres, fait preuve parfois de subtilité, parfois d'étroitesse d'esprit⁽⁹⁾ lorsqu'il découvre un certain nombre de faiblesses idéalistes de la dialectique hégélienne ; dans tous les cas le résultat de sa critique ne peut être qu'une récusation générale de la dialectique ou l'élaboration d'une pseudo-dialectique subjectiviste.

Le rôle de Kierkegaard dans l'histoire de l'irrationalisme tient à ce qu'il a poursuivi cette dernière direction jusqu'à ses conséquences ultimes, de telle sorte que lorsque sa pensée redevint d'actualité dans la période impérialiste, on ne put ajouter grand-chose à ce qu'il avait déjà proposé. Sa réfutation de la dialectique hégélienne, sa liquidation de la dialectique est tout aussi radicale que celle de Schopenhauer, avec cette différence que ce dernier se contente de disqualifier la dialectique comme des « balivernes », tandis que Kierkegaard fait mine de lui opposer une dialectique « qualitative » prétendument supérieure, dont cependant toutes les déterminations essentielles qui caractérisent la méthode dialectique ont été radicalement éliminées.

Cette dialectique « qualitative » a tout d'abord pour sens de nier la transformation de la quantité en qualité. Kierkegaard ne prend même pas la peine de consacrer à ce thème une polémique détaillée, mais se contente de quelques remarques ironiques sur l'absurdité de cette théorie de Hegel : « C'est donc une superstition de croire qu'en logique, l'accumulation de déterminations quantitatives fasse naître une nouvelle qualité ; et c'est une tromperie inadmissible lorsque, tandis que l'on ne cache pas qu'il n'en va pas ainsi, l'on dissimule en revanche les conséquences de ce principe pour l'immanence logique tout entière en l'intégrant au mouvement logique, ainsi que le fait Hegel. La qualité nouvelle apparaît comme inauguration, comme bond, avec la soudaineté du mystère⁽¹⁰⁾. »

Ces remarques sont relativement pauvres de contenu, ce sont davantage de pures affirmations que des démonstrations, mais elles en caractérisent d'autant mieux la position de Kierkegaard à l'égard des problèmes de la dialectique. Ce dernier répète avant tout la critique de

Trendelenburg, selon laquelle l'erreur de Hegel consiste à traiter cette question dans sa *Logique*, en particulier en tant que problème du mouvement, et dans une note qu'il ajoute à cette critique, il se propose d'éclairer l'histoire de ce problème. Comme Trendelenburg avant lui, Kierkegaard s'efforce ici comme en d'autres passages de présenter la dialectique spontanée des Grecs comme modèle unique et décisif pour le présent, et par conséquent d'abolir historiquement tous les progrès de la dialectique qu'avait réalisés la philosophie classique allemande, et en premier lieu Hegel. Il évoque la tendance de Schelling à expliquer les différences en termes quantitatifs et conclut à propos de Hegel : « Le malheur de Hegel, c'est qu'il veut faire valoir la nouvelle qualité, et que pourtant il ne le veut pas, puisqu'il veut le faire dans la logique. Mais celle-ci doit prendre une tout autre conscience d'elle-même et de sa signification, dès que ce fait est reconnu(11). »

Kierkegaard ne dit ici pas clairement — et rien dans ses écrits ne permet de se faire une certitude sur ce point — s'il a jamais eu conscience que ce qu'il conteste ici, c'est non seulement un principe d'une originalité décisive, qui élève la dialectique à un niveau bien supérieur à celui qu'elle avait dans l'Antiquité, mais aussi ce qui était pour Hegel un instrument intellectuel — né à l'occasion des réflexions suscitées par la Révolution française — lui permettant de comprendre la révolution comme moment nécessaire de l'histoire. Cela n'a rien d'un hasard si l'idée de la transformation de la quantité en qualité apparaît déjà chez Hegel dans le même contexte dès la période de Berne : « La grande Révolution, visible aux yeux de chacun, a donc dû être précédée d'une révolution silencieuse et secrète de l'esprit de l'époque, qui n'est pas visible pour tous [...] C'est l'ignorance de ces révolutions dans le monde de l'esprit qui fait que l'on s'étonne de leur résultat(12). » Cette corrélation entre le problème du rapport entre quantité et qualité et l'appréhension intellectuelle de la révolution ne cessera d'apparaître dans la suite de l'évolution de Hegel, et elle trouvera dans la *Logique* sa version finale, celle qui voit le saut comme moment nécessaire de la transformation, de la croissance et du dépérissement dans la nature et dans l'histoire.

La suite de notre examen de l'univers intellectuel de Kierkegaard nous montrera que la négation de cet important moment de l'évolution est pour lui un problème philosophique aussi central que ne l'était son élaboration pour Hegel ; et que dans sa vision du monde, il accorde une place centrale à la lutte contre la révolution, au même

titre que chez Hegel, c'est la déduction du présent de cette révolution qui occupait cette place centrale. Le passage de Kierkegaard que nous avons cité ne rend pas compte intégralement de cette position, mais seulement de ses conséquences extrêmes. La préoccupation première de Kierkegaard, c'est de séparer rigoureusement le domaine moral religieux, et en lui le moment de la discontinuité (la naissance de la nouvelle qualité), du processus d'une naissance graduelle et quantifiable. C'est pourquoi il souligne, à propos du saut qualitatif, « la soudaineté du mystère », autrement dit son caractère irrationnel. Si le saut est strictement séparé de la transformation quantitative, autrement dit du processus, il apparaît nécessairement comme irrationnel.

On voit déjà, alors que nous n'avons examiné qu'un minuscule extrait de la philosophie de Kierkegaard, avec quelle rigoureuse nécessité la négation des principes dialectiques (le mouvement et les lois qui le régissent, la transformation de la quantité en qualité) mène à l'irrationalisme, dès lors qu'on la pousse jusqu'à ses conséquences dernières, et qu'on ne l'affaiblit pas par le recours à l'éclectisme comme le faisait Trendelenburg. La dialectique qualitative de Kierkegaard n'est pas, comme nous aurons l'occasion de le constater de plus en plus clairement, une nouvelle dialectique qui s'opposerait à celle de Hegel, mais une pure et simple négation de la dialectique. Et puisque, ce qui ne doit rien au hasard, elle a lieu chez Kierkegaard, qui combat la forme la plus développée de la dialectique de son temps, dans les formes, les catégories, les termes mêmes de la dialectique elle-même, ce qui naît chez lui est une pseudo-dialectique, un irrationalisme revêtu de formes pseudo-dialectiques.

C'est là le pas essentiel, le plus lourd de conséquences pour la suite de l'histoire de l'irrationalisme, que Kierkegaard accomplit au-delà de Schelling et Schopenhauer. Chez ce dernier, la dialectique était présentée comme une pure absurdité. De là son succès mondial dans la période du positivisme triomphant. Schelling, lui, opposait à la forme la plus développée de la dialectique une dialectique plus primitive (et elle aussi défigurée). La débâcle de l'hégélianisme devait donc entraîner cet adversaire dans sa chute. Le triomphe du positivisme a bien entendu également fait obstacle, pendant plusieurs décennies, à l'influence internationale de Kierkegaard. Ce n'est que dans la période impérialiste, quand, à l'occasion de la « renaissance » de Hegel on transforme sa dialectique en une pseudo-dialectique irrationaliste, quand la lutte contre la forme réellement la plus haute de la

dialectique, et les tentatives pour refouler et diffamer le marxisme-léninisme deviennent la tâche centrale de la philosophie bourgeoise, que Kierkegaard retrouve une place dans l'arène internationale en tant que dialecticien « moderne ». Il est d'ailleurs significatif qu'à cette occasion, le problème philosophique central de Kierkegaard lui-même, celui du combat contre Hegel, passe toujours plus fortement à l'arrière-plan. On présente désormais de plus en plus souvent les deux penseurs comme unis par des liens fraternels, comme éminemment conciliables, au point que l'interprétation « moderne » de Hegel s'enrichit constamment de motifs existentialistes et irrationalistes empruntés à Kierkegaard(13).

Lorsque nous parlons ici de pseudo-dialectique, c'est parce que tout irrationalisme, dès qu'il lui faut se pencher sur les problèmes logiques — et il est toujours, fût-ce à un degré minime, contraint de le faire — en revient toujours à la logique formelle pour l'opposer à la logique dialectique. Chez Schopenhauer, cela apparaissait en toute clarté. La nouveauté, lourde de conséquences, de Kierkegaard, c'est qu'il dissimule ce retour à la logique formelle, à la pensée métaphysique, sous le déguisement pseudo-dialectique de la dialectique qualitative.

Cette régression à la logique formelle additionnée d'irrationalisme, travestie en pseudo-dialectique et destinée à contrarier tout progrès au-delà de la dialectique de Hegel, doit en premier lieu se diriger contre les éléments de sa pensée les plus progressistes — malgré leur idéalisme et leur inconséquence — pour son époque, c'est-à-dire la dimension historique et sociale de la méthode dialectique. Il est de ce point de vue tout à fait significatif que Kierkegaard (qui poursuit ici la voie que Trendelenburg avait empruntée) épargne toute critique aux formes abstraites de la dialectique telles que l'avaient conçue les Grecs, en particulier Héraclite et Aristote, chez qui il s'efforce même de trouver des armes contre Hegel. Tandis que Marx et Lénine découvrent et cultivent les germes de la dialectique chez Aristote, Trendelenburg et Kierkegaard s'emploient à le ramener à la logique formelle, pour mieux abolir les conquêtes dialectiques de Hegel. Tandis que Hegel met en relief les tendances dialectiques chez Héraclite, et met au jour chez lui le squelette abstrait d'une méthode dialectique, tandis que Marx et Lénine soulignent fortement les tendances matérialistes que l'on voit à l'œuvre chez lui, Kierkegaard s'ingénie à interpréter l'universalité abstraite de la dialectique héraclitéenne, explicable par les conditions historiques, comme la forme « authentique » de la dialectique lui permettant de réfuter la

dialectique « inauthentique » de Hegel.

Cette « inauthenticité » chez Hegel, c'est précisément la dimension historique et sociale de sa dialectique. Nous avons déjà pu constater que c'est justement en cela que consistait le progrès accompli par Hegel : il a fait prendre conscience du caractère historique et social de la dialectique et l'a érigé en méthode. Au plan du contenu, il avait eu de nombreux devanciers, il suffit de mentionner Vico, Rousseau et Herder. Mais avant Hegel, la dialectique, chez les Grecs, chez Nicolas de Cues et pendant la Renaissance, n'avait jamais été associée en tant que méthode à la structure et aux lois objectives du mouvement de l'histoire et de la société. C'est cette association qui fait une part essentielle du caractère progressiste de la pensée de Hegel, qui trouve ses limites en ce que son idéalisme lui interdisait de mener ce principe à son terme.

La dissolution de l'hégélianisme, avant que Marx n'ait fait le pas décisif qui consistait à renverser la dialectique hégélienne dans un sens matérialiste, a cette particularité que toutes les tentatives de s'affranchir des limites de Hegel sur ces questions ont en réalité constitué une régression par rapport à lui. Bruno Bauer, dans ses efforts pour fournir un prolongement révolutionnaire de la dialectique hégélienne, tombe dans l'idéalisme subjectif sous la forme extrême de la « conscience de soi ». Puisqu'il ne fait, comme l'avait déjà montré le jeune Marx, que caricaturer les aspects les plus subjectivistes de la *Phénoménologie de l'Esprit*, et que ramener Hegel à Fichte, il élimine lui aussi les motifs sociaux et historiques de la dialectique et la rend encore plus abstraite qu'elle n'était chez Hegel lui-même. Il prive par conséquent la dialectique de toutes ses dimensions sociales et historiques. Cette tendance culmine sous une forme paradoxale et absurde chez Stirner. À l'autre pôle, le matérialisme auquel adhère Feuerbach, puisqu'il n'est pas un matérialisme *dialectique* mais qu'il vise au contraire à supprimer la dialectique, tend également à priver le sujet et l'objet de la philosophie de ses dimensions sociales et historiques. C'est donc à juste titre que Marx écrit de Feuerbach : « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste⁽¹⁴⁾ » Et quelques décennies plus tard, Engels démontrera que l'homme, le sujet de la philosophie de Feuerbach, « ne vit donc pas non plus dans un monde réel formé et déterminé historiquement⁽¹⁵⁾ ».

Kierkegaard se rattache à toutes les tendances que nous venons

d'évoquer de ce processus de dissolution de l'hégélianisme ; la cible principale de sa polémique reste cependant la philosophie de Hegel lui-même. Les tendances et la méthode de cette polémique sont toutefois largement inspirées par ce courant d'idées, et l'on peut d'avance résumer sa contribution de la manière suivante : Kierkegaard poursuit jusqu'à leurs conséquences ultimes tous les arguments qui s'efforcent d'éliminer de la dialectique hégélienne ses dimensions historiques et sociales. Ce qui n'était chez les précédents qu'un reliquat de ce processus de dissolution se pétrifie chez lui en un irrationalisme radical. Cette mise en perspective nous permet en outre de montrer dans quelle mesure on est justifié à considérer Marx et Kierkegaard dans le même contexte historique⁽¹⁶⁾ : dans la mesure où l'on voit clairement que Marx a accompli un pas décisif qui faisait de la dialectique une véritable méthode scientifique, et que l'on reconnaît également que cette méthode de dissolution de la dialectique idéaliste, que Marx se contente d'écarter dans son dépassement de Hegel, devient chez Kierkegaard la pierre angulaire de la philosophie irrationaliste sous la forme la plus développée de son époque.

On peut également exposer ce contraste radical de la manière suivante : dans sa critique de Feuerbach, Marx écrit que « la véritable richesse intellectuelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses rapports réels⁽¹⁷⁾ ». Dans la nouvelle dialectique scientifique, l'homme est conçu comme un être essentiellement historique et social, et ignorer ces traits essentiels implique inévitablement la réduction du concept d'être humain à une caricature abstraite. En rigoureuse opposition à cette conception, l'irrationalisme de Kierkegaard consiste précisément à présenter cette caricature abstraite comme l'unique réalité véritable, comme la seule forme d'existence authentique de l'être humain. C'est la raison pour laquelle l'histoire et la société doivent être anéanties dans la philosophie de Kierkegaard pour laisser place à cette existence, ici considérée comme seule essentielle, de l'individu artificiellement isolé.

Nous commencerons par examiner la lutte de Kierkegaard contre l'historicisme de la dialectique hégélienne. Kierkegaard note d'emblée que l'interprétation hégélienne de l'histoire, quoi qu'en ait pensé Hegel lui-même, est objectivement et par essence athée. C'est ce que Bruno Bauer avait clairement exprimé avant lui dans sa *Trompette du jugement dernier* (bien sûr en interprétant à sa manière la philosophie hégélienne dans un sens subjectiviste) : « L'esprit du monde puise initialement sa réalité dans l'esprit des hommes, ou encore, il n'est

rien d'autre que "le concept de l'esprit", qui se développe et s'achève dans l'esprit historique et dans la conscience de soi de celui-ci. Il n'a pas d'empire, ni de monde, ni de ciel pour soi [...] La conscience de soi est l'unique puissance du monde et de l'histoire, et l'histoire n'a pas d'autre sens que celui du devenir et du développement de la conscience de soi(18). » On peut dire sans exagérer que le grand pamphlet de Kierkegaard contre Hegel est une « Trompette du jugement dernier » où le jugement de valeur serait inversé. Kierkegaard rejette la philosophie de l'histoire de Hegel en raison de son athéisme : « Dans le processus de l'histoire universelle tel que le voient les hommes, Dieu n'a donc pas le rôle du maître [...] car si on ne le voit pas jouer le rôle du maître, on ne le voit pas du tout [...] Dans le processus de l'histoire universelle, Dieu se voit enserré, par la métaphysique, dans une sorte de corset providentiel mi-métaphysique, mi esthético-dramatique, qui est l'immanence. Ce qu'est Dieu, dans ces conditions, le sache qui pourra(19). »

Kierkegaard voit à juste titre que dans une histoire universelle conçue comme un processus unitaire régi par ses propres lois, il n'y a plus la moindre place pour Dieu, et que la philosophie de l'histoire de Hegel, en dépit de toutes ses références à l'esprit du monde, à Dieu, etc., ne peut être qu'une forme courtoise d'athéisme. Il n'a cependant manifestement pas saisi dans toute sa portée la notion la plus progressiste de la philosophie de l'histoire hégélienne, celle selon laquelle l'homme est devenu lui-même par son propre travail, et que les hommes font eux-mêmes leur propre histoire, même si les résultats ne répondent pas à leurs intentions. Il ne retient que la présentation par Hegel du cours objectif de l'histoire, indépendante de la conscience et de la volonté individuelle, et proteste contre elle au nom de Dieu : « Par suite de son enchevêtrement avec l'idée de l'État, et de la collectivité, et de la communauté, et de la société, Dieu ne peut plus atteindre directement l'individu. Quelque grande que puisse être la colère de Dieu, la punition qui doit atteindre le coupable doit pourtant passer par toutes ces instances : de cette façon on a mis Dieu dehors dans les termes les plus obligeants et les plus flatteurs(20). » Et la disparition de toute dialectique de l'image du monde, la transformation de la logique dialectique en une logique formelle (comme fondement supplémentaire de l'irrationalisme) a pour résultat que toute activité humaine disparaît entièrement de la vision historique de Kierkegaard et que l'objectivité de l'histoire se transforme en un pur et simple fatalisme. Cette interprétation — déformée — de la philosophie de l'histoire hégélienne par

Kierkegaard est naturellement pour ce dernier un outrage envers Dieu : « Le drame de l'histoire universelle se déroule infiniment lentement ! Pourquoi Dieu ne va-t-il pas plus vite, s'il ne veut que cela ? Quelle patience peu dramatique, ou plutôt quelle prosaïque et ennuyeuse prolixité ! Et, s'il ne veut que cela, quelle horreur de gaspiller comme un tyran des myriades de vies humaines !⁽²¹⁾ »

Fondamentalement, ce qui résulte de cette conception est une totale négation de l'histoire. Kierkegaard, de ce point de vue, est très proche de Schopenhauer. Mais en raison des circonstances dans lesquelles il élabore sa réfutation de l'historicité, dans le contexte de sa lutte contre l'historicisme de la pensée hégélienne, sa conception générale en reçoit un accent différent : il y a bien pour lui une histoire, mais l'homme n'y participe pas, elle n'existe que pour Dieu qui est en mesure, en tant que son unique spectateur, d'embrasser du regard le cours de l'histoire dans sa totalité. Le problème spécifique et complexe de la connaissance historique, qui consiste en ce que l'homme produit activement l'histoire, qu'il est néanmoins en mesure de connaître ses lois objectives, et qu'il y a donc ici un lien dialectique très étroit entre l'action et l'observation — un problème dont Hegel a pressenti l'importance et qu'il a tenté par sa méthode de débrouiller plutôt qu'il ne l'a réellement résolu — se voit ramené par Kierkegaard à un stade inférieur, puisqu'il sépare radicalement l'action et l'observation et décrète que l'homme, qui est condamné à agir dans une période historique concrète et par conséquent plus ou moins brève, n'est par principe pas en mesure d'embrasser du regard la totalité. La connaissance de la totalité de l'histoire est un privilège dont seul Dieu bénéficie. Kierkegaard écrit ainsi : « Laissez-moi maintenant rappeler plus clairement par une image la différence qu'il y a entre l'Éthique et l'Histoire, le rapport éthique de l'individu à Dieu et le rapport de l'Histoire à Dieu [...] Ainsi donc, le développement éthique de l'individu, c'est le petit théâtre privé, où le spectateur est bien Dieu, mais aussi à l'occasion l'individu lui-même, bien qu'il doive être essentiellement acteur [...] Par contre, l'histoire universelle est pour Dieu la scène royale où il est l'unique spectateur, non pas d'une façon contingente, mais essentiellement, parce qu'il est le seul qui puisse l'être. Ce théâtre n'est pas accessible pour un esprit existant. S'il s' imagine être spectateur, alors c'est qu'il oublie simplement qu'il doit être lui-même acteur sur le petit théâtre, en laissant à ce spectateur et poète royal le soin de l'employer comme il veut dans le drame royal [...]»⁽²²⁾. » La différence entre Schopenhauer et Kierkegaard se limite donc à ce que ce dernier ne postule pas

l'absurdité radicale du cours de l'histoire, ce qui le mènerait nécessairement à des conclusions athées, mais qu'il s'efforce de sauver la religion et Dieu par un rigoureux agnosticisme historique. En apparence, Kierkegaard se relie ainsi aux théodicées des XVIII^e et XIX^e siècles, qui s'efforçaient de surmonter intellectuellement les contradictions et les atrocités de l'histoire visible par un appel à la totalité historique considérée du point de vue de l'omniscience divine. La différence que constitue le fait que celles-ci attribuaient à la connaissance humaine une connaissance approximative, ou à tout le moins un pressentiment des véritables tenants et aboutissants de l'histoire entière, en comparaison avec l'agnosticisme radical de Kierkegaard, n'est cependant une différence de degré qu'en apparence. Ce qui s'exprime ici, c'est la différence qualitative entre deux périodes de l'évolution : le recul graduel, qui s'accélère vigoureusement au XIX^e siècle, de la prétention de fournir une interprétation religieuse des phénomènes historiques concrets face à la marche de plus en plus conquérante de l'explication scientifique du monde. La religion se voit contrainte d'abandonner des parts toujours plus larges du monde phénoménal à la recherche scientifique objective, et doit donc se réfugier toujours plus avant dans la pure intériorité de l'homme. Ce recul est particulièrement évident chez Kierkegaard : « Un être objectivement religieux, dans la masse objective des hommes, ne craint pas Dieu ; ce n'est pas lui qu'il entend dans le tonnerre, mais une loi de la nature, et peut-être a-t-il raison, ce n'est pas lui qu'il voit dans les événements, mais la nécessité immanente de la cause et des effets, et peut-être a-t-il raison⁽²³⁾. »

L'agnosticisme historique de Kierkegaard est donc une tentative, semblable à celle de Schleiermacher en son temps, d'abandonner à la science toutes les positions de l'explication du monde qui ne sont plus défendables pour trouver dans l'intériorité pure le terrain où il lui semble que la religion peut être préservée et restaurée par la philosophie.

Il va de soi que ce mouvement de retraite ne peut qu'aller dans le sens de l'irrationalisme, puisque ce renoncement à la rationalité du monde extérieur (de l'histoire) se transforme nécessairement en irrationalisme dès que sont concernés les problèmes de l'intériorité. La parenté entre les positions de Kierkegaard et Schopenhauer se manifeste également dans le fait que leur négation de l'histoire, ou de toute possibilité de la connaître, implique chez tous deux un profond pessimisme. Puisque tous les événements sont ramenés à l'individu,

abstraitement soustrait à toute histoire et à toute communauté humaine, sa vie n'apparaît pas seulement irrationnelle en général (puisque d'un point de vue abstrait, ce serait également possible dans le contexte d'un optimisme mythique) mais irrationnelle au sens d'une totale perte de sens, d'une parfaite absurdité. C'est pourquoi le désespoir est chez les deux auteurs, avec une accentuation différente, la catégorie fondamentale de toute conduite humaine.

La différence qui les sépare, importante du point de vue de l'irrationalisme, tient à ce que chez Kierkegaard, une pseudo-histoire assortie de sa dialectique qualitative vient prendre la place de la stricte récusation de l'histoire et de la dialectique de Schopenhauer. Le moment historique n'est bien sûr chez Kierkegaard qu'un abîme irrationaliste qui s'ouvre entre deux parties de l'histoire, et que marque l'apparition de Jésus-Christ. Il en résulte une historicité paradoxale et contradictoire. D'une part, l'apparition du Christ doit transformer le sens, le contenu, la forme, de tous les comportements de l'homme (il suffit de penser à l'opposition des enseignements de Socrate et du Christ dans les *Miettes philosophiques*). Les différences, et même les oppositions des périodes historiques doivent donc être déduites des transformations structurelles des types intellectuels décisifs, des comportements éthiques, etc., ainsi que le feront plus tard Dilthey et les autres représentants des « sciences de l'esprit ». Par ailleurs, il ne résulte de tout cela aucune périodisation réelle du déroulement historique véritable. C'est là un saut subit, unique, au beau milieu d'une histoire par ailleurs immobile. Car le point saillant des *Miettes philosophiques*, c'est qu'au regard de la relation de l'intériorité humaine avec le Christ, l'unique relation essentielle aux yeux de Kierkegaard, les deux mille ans qui se sont écoulés entre temps ne comptent absolument pour rien, et ne peuvent en rien constituer une médiation pour ceux qui sont nés plus tard. Kierkegaard écrit : « Il n'y a pas de disciple de seconde main. Essentiellement, le premier et le dernier se valent, sauf que la génération postérieure trouve ses motifs dans les témoignages des contemporains, tandis que ceux-ci les trouvent dans leur contemporanéité immédiate, et de ce fait ne doivent rien à aucune génération. Cette contemporanéité immédiate, cependant, n'est rien d'autre qu'un motif [...] » (24) » Pour ce qui concerne l'unique dimension essentielle dans l'histoire aux yeux de Kierkegaard, celle du salut de l'âme de l'individu grâce à l'apparition du Christ, l'histoire n'existe donc pas non plus.

Cette négation absolue de l'historicité à l'aide de la dialectique qualitative a naturellement des conséquences très importantes sur l'essence philosophique de la pensée kierkegaardienne. Tandis que chez Schopenhauer l'expérience vécue intuitive de la vraie réalité débouche sur un néant situé par-delà l'espace, le temps et la causalité, par-delà le principe d'inviduation, chez Kierkegaard, ce n'est que la subjectivité de l'individu, développée jusqu'à son point le plus extrême qui peut parvenir au stade suprême et seul authentique de la réalité, le paradoxe. Et il est impossible de séparer de l'essence de ce dernier cette pseudo-historicité de la dialectique qualitative. « La vérité éternelle est née dans le temps, et c'est là le paradoxe⁽²⁵⁾ », écrit Kierkegaard.

La distinction qu'il introduit ainsi, et qui aura une grande importance dans la suite du développement de l'irrationalisme, est celle qui sépare le « simple fait historique » aussi bien du « fait absolu », qui doit être lui aussi historique, mais dans un sens tout différent, que du « fait éternel » situé entièrement hors du déroulement historique. Le modèle méthodologique de toutes les distinctions irrationalistes qui viendront plus tard est ainsi posé, à commencer par la distinction entre temps abstrait et durée réelle chez Bergson jusqu'à l'opposition de Heidegger entre historicité « authentique » et historicité « vulgaire » ; en effet, à partir de Kierkegaard, tous les irrationalistes qui prendront sa suite définiront comme « supérieurs » ou « authentiques », le temps ou l'histoire vécus, intuitifs, par opposition au temps et à l'histoire objectifs. Selon Kierkegaard, la seule voie d'accès vers le « fait absolu » qui nous soit possible est que seul peut devenir un disciple du Christ celui qui « en reçoit la condition de Dieu lui-même⁽²⁶⁾ ». En revanche, une connaissance « approximative » du simple fait historique est nécessaire et possible.

Cette distinction est très importante pour la définition de la dialectique qualitative de Kierkegaard. Nous ne pourrions cependant la juger dans sa totalité que si nous examinons le milieu historique dans lequel elle a vu le jour. C'est aussi la décennie qui voit naître les œuvres de D.F. Strauß, de Bruno Bauer et de Feuerbach ; c'est l'époque, par conséquent, en particulier pour les deux premiers, de la dissection critique, scientifique et historique des traditions évangéliques. Kierkegaard a parfaitement conscience que sitôt que l'on se place sur le terrain d'un examen historique un tant soit peu scientifique, il devient impossible de défendre l'historicité de fait du

Christ telle que les Évangiles nous la transmettent. Il n'engage donc pas une polémique directe contre les théories de Strauß ou de Bauer pour tenter de sauver cette historicité au nom de l'objectivité scientifique, mais il élabore toute sa méthodologie philosophique dans le but de déprécier, de discréditer dans sa totalité le mode de connaissance historique qui est parvenu à ces résultats, pour lui contester toute valeur de connaissance. Il voit clairement que sur le terrain de la discussion scientifique, la réalité historique de la figure du Christ qu'ont dessinée les Évangiles est totalement anéantie. Sa polémique vise donc uniquement à contester la pertinence d'une approche historiographique de ces questions, qui touchent à ses yeux à la « véritable » réalité, celle de l'« existence ».

Nous avons déjà observé que Kierkegaard niait que l'on puisse parvenir à une connaissance du processus historique dans sa totalité. Il nous faut ici rappeler encore une fois que sa dialectique qualitative refuse par principe l'idée de la transformation de la quantité en qualité, et donc celle du saut qualitatif, déduit par une dialectique rationnelle et par conséquent scientifiquement expliqué. Le « fondement gnoséologique » de cette position de Kierkegaard sur l'histoire prend maintenant la forme — accentuée puisqu'elle concerne désormais le problème de la possibilité de connaître la figure historique du Christ — d'une polémique de grande ampleur contre la valeur de tout savoir fondé sur une approximation. On voit ici également à quel point la dialectique qualitative s'efforce d'abolir tous les moments essentiels de la véritable dialectique.

L'une des grandes conquêtes de la dialectique hégélienne, c'est qu'elle s'était efforcée de fonder scientifiquement l'interaction concrète entre moments absolus et moments relatifs de la connaissance. La conception du caractère d'approximation de notre connaissance est une conséquence nécessaire de ces efforts. Dans ce contexte, le terme approximation ne signifie nullement que l'inévitable présence de moments relatifs supprimerait le caractère objectif, absolu d'une connaissance adéquate, mais ne fait que désigner le stade donné atteint par notre connaissance dans son processus progressif de rapprochement de la réalité. Le fondement objectif de la thèse de l'approximation est que l'objet concret, le phénomène, est toujours plus riche de contenus que les lois grâce auxquelles nous nous efforçons de le connaître. La conception de Hegel qui en découle n'est par conséquent en aucune manière un relativisme ; et elle l'est encore moins dans les prolongements que lui

ont donnés Marx, Engels et Lénine, chez qui le reflet de la réalité objective devient le garant du moment absolu de la connaissance.

Hegel, puisque son point de départ était la thèse idéaliste et mystificatrice de l'identité du sujet et de l'objet, ne pouvait parvenir à une clarté totale sur ce point. Cependant, si l'on compare sa conception de l'approximation dialectique avec celle des progrès infinis de notre connaissance chez Kant, on s'apercevra de l'extraordinaire progrès qu'elle représente. Chez Kant, en raison de l'impossibilité de connaître la chose en soi, le domaine de la réalité authentique (ou indépendante de notre conscience) nous est à jamais inaccessible : le progrès infini se déroule aux yeux de Kant exclusivement dans le medium du monde phénoménal, radicalement séparé de l'objectivité réelle. En dépit de tous les efforts de Kant pour introduire dans cette sphère le moment de la connaissance objective, il ne peut se défaire de la tendance immanente de sa pensée au subjectivisme et au relativisme, puisque les propriétés (*a priori*) du sujet de la connaissance ne peuvent offrir qu'une garantie très problématique de l'objectivité de celle-ci.

Sur ce point également, Kierkegaard combat Hegel en brisant l'unité dialectique vivante des moments contradictoires et en les érigeant en principes métaphysiques autonomes figés dans leur isolement. Le moment de l'approximation devient ainsi chez lui le principe du relativisme pur. Il écrit : « La connaissance historique est une illusion des sens, puisqu'elle est une connaissance approximative⁽²⁷⁾. » Et ses démonstrations prouvent à quel point il ne prend en considération ici que le « mauvais infini » d'une science historique étroitement spécialisée et réduite à une plate philologie, à quel point il exclut d'emblée de cette approximation tout élément d'objectivité. « La matière historique est infinie, et sa limitation doit donc reposer sur quelque décision arbitraire. Bien que l'Histoire appartienne au passé, il est, en tant que matière pour la connaissance, quelque chose d'inachevé, et est suscité incessamment par l'observation et par les recherches qui font toujours de nouvelles découvertes ou des corrections aux découvertes précédentes. De même que dans les sciences de la nature le nombre des découvertes s'accroît quand les instruments se perfectionnent, de même dans l'histoire quand la critique de l'observation devient plus aiguë⁽²⁸⁾. »

Comme on le voit, Kierkegaard transforme l'approximation de la réalité objective en un pur relativisme, puisqu'il l'interprète dans le sens que le progrès scientifique que constitue chaque pas qui se

rapproche de la réalité serait en réalité une marche vers le néant, puisqu'une véritable connaissance objective serait impossible à atteindre par cette voie, et que le principe qui préside à la sélection, à la limitation, serait l'arbitraire pur et simple.

Cette position nihiliste vis-à-vis de la connaissance de la réalité objective tient à ce qu'aux yeux de Kierkegaard, il est tout simplement hors de question que notre comportement cognitif soit affecté d'une quelconque manière par la réalité objective existant indépendamment de notre conscience. La subjectivité, chez lui, décide de tout. Il s'agit seulement de savoir si l'on a affaire à une subjectivité authentique, passionnément intéressée, liée intimement à l'existence du penseur, ou si l'on a affaire à une subjectivité superficielle et dépassionnée. Et le reproche qu'élève ici Kierkegaard contre la connaissance historique scientifique (et contre la connaissance objective en général) chez Hegel, c'est qu'elle serait dépourvue de cet « intérêt infini », de la passion et du pathos. Elle dégénère ainsi pour lui en une vaine curiosité, une pédante érudition professorale, une connaissance qui n'a d'autre but qu'elle-même. Il dirige donc son attaque contre le caractère purement contemplatif de la connaissance dans la philosophie classique allemande, dont l'objectivité — illusoire selon Kierkegaard — naît précisément de l'absence de cette attitude subjective.

Ce n'est pas la première fois qu'il nous est donné de voir une critique de faiblesses réelles de la dialectique idéaliste devenir le point de départ d'une régression vers l'irrationalisme. La critique du caractère contemplatif de la philosophie de l'histoire de Hegel n'est ici pas sans justification, bien que Kierkegaard déforme systématiquement Hegel jusqu'à la caricature et qu'il néglige entièrement les quelques indications ambiguës de sa philosophie de l'histoire qui s'orientent vers la pratique. Kierkegaard met cependant à profit la critique — relativement — justifiée de cette attitude purement contemplative vis-à-vis de l'histoire, une histoire qui n'a plus aucune relation avec les problèmes décisifs de la vie humaine, pour fonder sa propre réfutation irrationaliste de toute historicité réelle.

Premièrement, il oppose à cette attitude contemplative, relativiste et dépourvue de valeur, l'absolu de « l'existence », de la « pratique », de « l'intérêt passionné », un absolu qui élève la prétention d'être totalement exempt de tout moment relatif ou approximatif. L'absolu et le relatif, la contemplation et l'action deviennent donc des puissances

métaphysiques strictement séparées et antagonistes : « Un chrétien est celui qui accepte la doctrine du christianisme. Mais si en dernière analyse le quoi de cette doctrine doit décider si on est un chrétien, l'attention se tourne tout de suite vers l'extérieur pour apprendre jusque dans le plus petit détail ce qu'est donc la doctrine du christianisme, parce que ce quoi ne doit pas décider ce qu'est le christianisme, mais si je suis un chrétien. — Au même instant commence la contradiction savante, soucieuse, anxieuse, de l'approximation. L'approximation peut être poursuivie aussi longtemps qu'on veut, et la décision, par quoi l'individu devient un chrétien, est en fin de compte, par sa faute, complètement oubliée⁽²⁹⁾. »

Deuxièmement, il ne faut pas se limiter, à propos du passage que nous venons de citer, à examiner uniquement sa méthodologie. Celle-ci a sans doute une importance décisive pour le développement de l'irrationalisme, car elle montre de quelle manière, à chaque étape de la concrétisation de la dialectique qualitative, les véritables catégories et connexions dialectiques sont supprimées, et de quelle manière la dialectique se voit ramenée ainsi à une métaphysique (l'association de l'irrationalisme et de la logique formelle). C'est là le modèle méthodologique de nombreux courants de la période impérialiste, en particulier pour l'existentialisme qui se rattache consciemment à Kierkegaard. L'opposition entre absolu et relatif que nous venons d'évoquer deviendra, naturellement débarrassée de sa dimension théologique, pour se donner même l'apparence de l'athéisme, le cœur de la philosophie de Heidegger. Cependant, c'est au-delà de cette méthodologie abstraite, bien qu'en relation étroite avec elle, que se situe la véritable opposition qu'établit Kierkegaard : l'opposition entre la subjectivité individuelle, elle seule « existante » et « absolue », et l'universalité abstraite de la vie sociale et historique, qui se perd inévitablement dans le néant du relativisme.

C'est donc un abîme qui sépare la dialectique quantitative de la simple approximation de la connaissance historique et la dialectique qualitative essentielle, « existentielle » de l'attitude humaine passionnément intéressée. C'est l'abîme que creuse Kierkegaard entre théorie et pratique, un antagonisme qui contient aussi, dans notre contexte, celui qui oppose l'histoire et l'éthique. Kierkegaard, dans sa définition de cette opposition, pousse le paradoxe au point d'écrire que « la fréquentation continuelle de l'histoire rend en effet inapte à l'action⁽³⁰⁾ ».

L'agir, aux yeux de Kierkegaard, est un enthousiasme éthique

auquel doit rester étrangère toute préoccupation de savoir si « l'on parviendra ou non à un résultat ». Cet antagonisme a pour conséquence que la dimension éthique est strictement inconciliable avec une quelconque tendance de l'homme à orienter ses actes en fonction de la réalité historique, du progrès historique, qui n'existe d'ailleurs pas pour Kierkegaard. Le registre éthique ne se joue que dans le medium de la pure individualité, qui tourne ses regards exclusivement vers sa vie intérieure. Toute relation de l'action avec la réalité historique — celle de la dialectique quantitative — ne peut donc qu'être un dévoiement, ne peut qu'éloigner l'homme de la dimension éthique et l'annihiler en lui. La relation avec l'histoire fait que « la distinction éthique absolue entre le Bien et le Mal est neutralisée d'une façon historico-esthétique dans la catégorie esthétique-métaphysique du "grand", du "significatif"[...]»⁽³¹⁾ C'est littéralement une tentation que « d'avoir un commerce trop assidu avec l'histoire ; tentation qui peut facilement conduire, quand on a soi-même à agir, à vouloir être aussi "historique". Quand on ne cesse de s'occuper de tout ce contingent, ce bric à brac par quoi les figures "historiques" deviennent telles, on peut facilement se laisser séduire à confondre cela avec l'Éthique, et au lieu de se préoccuper sans fin dans sa propre existence de l'Éthique, à flirter de façon lâche et malsaine avec le contingent⁽³²⁾. » C'est pourquoi Kierkegaard peut résumer ainsi: « L'immanence de l'histoire est toujours troublante pour l'Éthique, et pourtant la contemplation historique se trouve justement dans l'immanence. Si un individu voit quelque chose d'éthique, c'est l'Éthique en lui-même [...] La conclusion en effet ne serait pas correcte : plus un homme est développé éthiquement, plus il verra l'Éthique dans l'histoire ; non, c'est justement le contraire : plus il se développe éthiquement, moins il se préoccupera de l'histoire⁽³³⁾. »

Nous sommes ainsi arrivés au problème central de la philosophie de Kierkegaard, à la raison réelle de sa lutte contre la dialectique hégélienne. L'un des motifs principaux de la dissolution de l'hégélianisme avait été l'insuffisance de sa dimension historique, son échec à indiquer des voies pour l'avenir. En dépit de leur obscurité et de leurs confusions, c'est le combat contre cet aspect qui constitue le lien intellectuel des hégéliens de gauche. De cette crise est sortie une conception de l'histoire qui n'est pas seulement qualitativement supérieure, mais la seule qui fournisse une explication scientifique du passé, du présent et de l'avenir et les met en pleine lumière, celle du matérialisme historique. La nouvelle forme de l'irrationalisme, la plus développée jusqu'alors, apparaît chez Kierkegaard sans qu'il ait le

moindre pressentiment de ce résultat décisif de la crise philosophique de son temps, mais dans une polémique consciente contre les jeunes-hégéliens : la réfutation pseudo-dialectique de l'historicité, la tentative d'arracher l'homme agissant — et précisément au nom de ses actions — à la totalité de son environnement historique.

C'est là le sens de l'antagonisme radical entre l'éthique et l'histoire, de l'opposition entre une pratique conçue comme purement subjective, purement individuelle, et d'une immanence trompeuse, d'une illusoire objectivité de l'histoire.

Le pas suivant dans notre tentative de rendre compte concrètement de la philosophie de Kierkegaard consistera à préciser ce qu'il nous faut entendre par cette éthique. Il résulte déjà de nos observations précédentes qu'elle ne consiste pas seulement à priver l'homme de sa dimension historique, mais aussi, inséparablement liée à celle-ci, de sa dimension sociale.

Kierkegaard n'en est pas parvenu immédiatement à cette conséquence, et il ne l'a jamais développée dans toute sa radicalité. Sa position est sur ce point encore plus contradictoire qu'elle ne l'était sur le problème de l'histoire. Nous avons en effet vu qu'il était contraint d'opposer à la conception hégélienne de l'histoire une éthique, dont il ne cesse justement de stigmatiser l'absence dans la philosophie hégélienne. L'éthique semble donc la réplique de Kierkegaard à la prétention de Hegel de fonder l'immanence objective de l'histoire, et joue chez lui le rôle d'instrument méthodologique permettant d'instaurer la subjectivité comme fondement de la vérité.

Mais est-il possible d'élaborer une éthique qui ne considère pas l'homme en tant qu'être social ? Nous ne voulons pas mentionner ici Hegel et Aristote, pour qui la question ne se pose même pas. Même Kant, avec son éthique de la conviction, Fichte et son éthique basée sur le Moi, et jusqu'à Schleiermacher, ne peuvent ni ne veulent renoncer entièrement à cette socialité de l'homme, inséparable de son essence, même par l'abstraction la plus complète. Les contradictions qui en résultent dans ces différents systèmes sont sans rapport avec les considérations qui nous occupent ici. Il nous faut nous limiter à indiquer brièvement que ces contradictions ne sont pas dues à des limitations individuelles de la pensée de ces philosophes, mais qu'elles résultent de la tentative de se confronter intellectuellement avec les contradictions objectives de la société bourgeoise telles qu'elles sont apparues dans les « déclarations des droits de l'homme » des révolutions américaine et française. Dans les *Annales franco-*

allemandes, Marx, dans le contexte de sa polémique avec Bruno Bauer, caractérise ainsi leur base sociale : « La *révolution politique* décompose la vie bourgeoise en ses éléments, sans *révolutionner* ces éléments eux-mêmes et les soumettre à la critique. Elle est à la société bourgeoise, au monde des besoins, du travail, des intérêts privés, du droit privé, comme à la *base de son existence*, comme à une *hypothèse* qui n'a pas besoin d'être fondée, donc, comme à sa *base naturelle*. Enfin, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, est considéré comme l'homme *proprement dit*, l'homme par opposition au *citoyen*, parce que c'est l'homme dans son existence *immédiate*, sensible et individuelle, tandis que l'homme *politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne *allégorique, morale*. L'homme véritable, on ne le reconnaît d'abord que sous la forme de l'individu *égoïste*, et l'homme réel sous la forme du *citoyen abstrait*⁽³⁴⁾. »

Ces contradictions entre « homme véritable » et « homme réel » qui traversent la totalité de la vie sociale s'expriment dans la philosophie bourgeoise sous des formes elles-mêmes très contradictoires. Soit les penseurs s'efforcent, sans avoir pénétré les corrélations réelles, de présenter, à partir de la société bourgeoise, une systématisation abstraite des activités humaines, comme Hegel, et dans ce cas apparaît une contradiction qui leur échappe entre l'individu « historique » et l'individu « éternel » (Balzac formule cette question de manière très voisine), soit ils tentent d'élucider les problèmes de la pratique sociale en partant de l'éthique individuelle, comme c'est le cas de Kant et Fichte en Allemagne ou de l'école de Bentham et de Smith en Angleterre. Nous ne pouvons ici examiner de plus près les variations très subtiles de ces reflets, souvent extrêmement déformés, d'une contradiction essentielle de la société bourgeoise. Nous noterons simplement que la dualité et l'unité entre citoyen et bourgeois, surgies de la vie même, déterminent la structure, la problématique, etc., de l'éthique bourgeoise tout entière. Et l'orientation vers l'irrationalisme réactionnaire apparaît, dès le romantisme allemand, sous la forme d'une tentative d'affaiblir chez l'homme la dimension du citoyen, de l'estomper, voire de la supprimer totalement.

Kierkegaard, en particulier au début de son activité, ne peut lui-même entièrement se soustraire à cette problématique commune à la bourgeoisie dans son ensemble. Dans sa première grande œuvre, *Ou bien... Ou bien*, non seulement l'éthique occupe une place très importante, mais la fonction de la conduite éthique, par opposition au solipsisme désespéré du stade esthétique, consiste précisément à

réaliser l'universel (sous la forme de la citoyenneté). Si on la considère d'un point de vue formel abstrait, en un sens du point de vue du système de Kierkegaard, l'éthique conservera chez lui cette place et cette fonction de maillon qui relie l'esthétique et la religion. En réalité, au fur et à mesure du déploiement concret de sa vision du monde et de son système philosophique, cette dimension sociale de l'éthique, sa vocation à réaliser l'universel deviennent toujours plus problématiques et contradictoires, de sorte qu'elles tendent en fait à disparaître entièrement.

Il faut d'ailleurs se garder de surestimer cette dimension sociale de l'éthique chez le jeune Kierkegaard. C'est en vain que l'on chercherait chez lui la richesse des relations sociales de l'être humain qui caractérisent l'éthique de Hegel (et qui, pour des raisons opposées à celles de Kierkegaard, disparaît également chez Feuerbach). Elle est essentiellement une éthique de l'individu privé, même si Kierkegaard, à ce stade, ne peut totalement ignorer que l'individu privé, même en tant que tel, vit dans le cadre d'une société. Dans *Ou bien... Ou bien*, le partisan de la conception éthique de la vie déclare ainsi : « J'ai coutume de me présenter en tant qu'époux [...] car c'est là véritablement ma plus importante position dans la vie⁽³⁵⁾. » Et les catégories éthiques apparaissent précisément, dans une polémique avec l'immédiateté consciente, avec la subjectivité solipsiste du stade esthétique, comme catégories de l'universel, comme les catégories de la vie (privée) que l'être humain mène au sein de la société. Dans un livre plus tardif, les *Étapes sur le chemin de la vie*, Kierkegaard fait dire à son représentant de la conception éthique : « Le mariage est la base de la vie civile : par son intermédiaire, les amants sont liés à l'État, à la patrie et à l'ensemble des intérêts publics⁽³⁶⁾. » Mais dans la conception générale de Kierkegaard, l'éthique n'est qu'une « sphère de transition⁽³⁷⁾ », une introduction qui mène à la réalité authentique de la subjectivité qui seule « existe », et donc à l'attitude religieuse. Il nous faut maintenant examiner brièvement de quelle manière cette éthique « transitoire » (avec sa dimension sociale très réduite) se voit par la suite non pas dépassée au sens hégélien, c'est-à-dire surmontée et conservée, mais totalement désintégrée et anéantie.

Nous n'avons ici nullement l'intention de présenter l'éthique de Kierkegaard dans sa forme systématique complète, ni même d'examiner sa genèse ; il s'agit simplement pour nous de dégager les motifs philosophiques principaux qui entraînent inévitablement la désintégration de l'éthique. Chez Kierkegaard, l'un de ces motifs

principaux est la polémique, qui joue un grand rôle dans sa philosophie, contre l'identification dialectique de Hegel entre intérieur et extérieur. Chez Hegel, du point de vue de la théorie de la connaissance, cette identification est destinée à réfuter la séparation que l'idéalisme subjectif avait instituée entre l'apparence et l'essence, et à montrer la dialectique de leur unité indissociable dans la contradiction : « C'est pourquoi, *premièrement*, l'extérieur est *le même contenu* que l'intérieur. Ce qui est intérieur est aussi présent extérieurement, et inversement ; l'apparition ne montre rien qui ne soit dans l'essence, et dans l'essence il n'y a rien qui ne soit manifesté(38). » Il en résulte pour l'éthique (en passant, comme c'est ici inévitable, toutes les définitions intermédiaires) « qu'il faut dire : “Ce que l'homme fait, il l'est” [...] (39) » Kierkegaard considère cette position de Hegel comme une tentative de ce dernier pour appliquer une catégorie du domaine esthétique et métaphysique à l'éthique et à la religion. Il explique cependant : « Déjà l'Éthique pose une espèce de rapport antithétique entre l'extérieur et l'intérieur, en tant qu'elle pose l'extérieur comme indifférent ; l'extérieur en tant que manière de l'action est sans importance, car c'est l'intention que l'on accentue éthiquement, le résultat comme extériorité de l'action est sans importance... Le Religieux pose d'une façon nette l'antithèse entre l'extérieur et l'intérieur, et dans cette antithèse gît justement la souffrance comme catégorie d'existence pour le Religieux, mais en même temps l'infini de l'intériorité tournée vers le dedans(40). »

Il n'est ici pas besoin de commentaires détaillés pour apercevoir clairement que cette conception selon laquelle la totalité de la vie « extérieure » serait indifférente pour l'éthique doit également ruiner la construction kierkegaardienne des « stades » de l'éthique privée. Car comment le mariage — pour en rester à la propre conception, très limitée, de Kierkegaard lui-même de la réalisation de l'universel — est-il pensable comme sphère éthique, comme une étape supérieure, puisqu'elle n'est plus immédiate, de l'amour, si pour chacun des partenaires, seules les déterminations purement intérieures, purement subjectives relèvent réellement du registre éthique, et si les conséquences des convictions, des actes de l'un des époux doivent être considérées comme totalement indifférentes pour la vie de l'autre ? Dans ces conditions, du point de vue de la théorie de la connaissance, le mariage ne se distingue plus du solipsisme esthétique immédiat de l'érotisme, dans lequel les deux amants appartiennent à deux mondes totalement séparés, où toute communication humaine entre eux est exclue.

Kierkegaard s'efforce naturellement d'élever à la dimension éthique l'immédiateté sensuelle et esthétique de l'amour. Cet effort ne pourrait aboutir que si le mariage, chez lui, parvenait à instituer entre l'homme et la femme une véritable communauté humaine. Dans certaines de ses descriptions, il s'efforce d'ailleurs, en particulier dans *Ou bien... Ou bien*, de s'engager dans ce sens. Cependant, sitôt qu'il laisse se déployer les principes fondamentaux de la théorie de la connaissance et de la vision du monde de sa philosophie, il s'avère immédiatement qu'ils sont incompatibles même avec ce cercle réduit à l'extrême des relations humaines que concède son éthique. Kierkegaard est de ce point de vue une illustration frappante du fait que l'« éthique de la conviction », menée jusqu'à ses conséquences ultimes, ne peut aboutir qu'au solipsisme moral.

Cette tendance objective à l'autodissolution de l'éthique chez Kierkegaard n'est cependant pas, considérée à partir de la logique de son propre système, l'unique motif décisif qui explique que la socialité extrêmement restreinte qu'elle admettait se voit refoulée toujours plus loin à l'arrière-plan. L'élément essentiel, de ce point de vue, c'est la conception kierkegaardienne de la religion. Nous avons déjà vu, en examinant sa polémique contre l'« immanence » de la conception dialectique de l'histoire de Hegel, l'importance de l'argument selon lequel cette dernière a pour conséquence inévitable d'évincer Dieu de l'histoire, et donc de procurer un fondement historique à l'athéisme. Dans le premier ouvrage où Kierkegaard présente ouvertement et concrètement sa théorie de la religion (c'est-à-dire *Crainte et Tremblement*), il pose la même question, cette fois appliquée à l'éthique. Si Kierkegaard s'y montre moins virulent dans la forme de sa polémique qu'il ne l'avait été à propos de l'histoire, il n'en est pas moins résolu quant au contenu. Il définit ici l'éthique comme « l'universel, ce qui est valable pour tous⁽⁴¹⁾ ». Elle est immanente, elle est à elle-même son propre but, et ne renvoie à rien au-delà d'elle-même : « L'Éthique est comme tel l'Universel, et à ce titre ce qui est valable pour tous ; ce que d'un autre côté on peut encore exprimer en disant qu'il est valable à chaque instant. Il repose immanent en soi-même, sans rien d'extérieur qui soit son τέλος, étant soi-même τέλος de tout ce qui lui est extérieur ; et une fois qu'il se l'est intégré, il ne va pas plus loin⁽⁴²⁾. » Et Kierkegaard conclut ses remarques par ces mots significatifs : « Si c'est là le but suprême qui puisse être assigné à l'homme et à sa vie, l'Éthique est alors de même nature que l'éternelle félicité de l'homme, laquelle est dans toute l'éternité et à chaque instant son τέλος ; car il y aurait contradiction à ce qu'elle pût être

abandonnée (c'est-à-dire téléologiquement suspendue) puisque, dès qu'elle est suspendue elle est perdue⁽⁴³⁾. »

Ainsi, une éthique qui n'irait pas au-delà de l'universel (et il est clair que l'universel n'est ici qu'un synonyme, déformé par l'idéalisme, de la dimension sociale) ne peut selon Kierkegaard qu'être athée. À sa manière individualiste et irrationaliste à l'extrême, il répond donc à la vieille question, qui n'a cessé depuis Bayle de se poser dans l'éthique bourgeoise, et qui demande si une société d'athées serait possible ; et si Kierkegaard confirme qu'elle serait possible du point de vue éthique, le jugement de valeur qu'il porte sur elle exprime un violent rejet. Et il ajoute encore, de manière également caractéristique, que s'il devait en être ainsi, la description hégélienne de la relation entre le particulier et l'universel, entre l'individu et la société se verrait confirmée. Sauver la religion et la foi n'est donc possible selon lui que si « L'Individu est comme tel au-dessus de l'Universel⁽⁴⁴⁾ ». Kierkegaard a certes soin de répéter à diverses reprises que l'individu auquel il pense ne part pas d'un stade immédiat, et qu'avant de se hisser à cette hauteur, il lui a fallu en passer par l'accomplissement de l'universel dans l'éthique. Mais ce n'est là qu'une pure assertion qui ne représente aucun fondement méthodologique pour l'éthique. Car le dépassement de la dimension éthique vers la religion ne laisse rigoureusement aucune trace derrière lui : du point de vue de l'individu, du « chevalier de la foi » qui vit dans le paradoxe éternellement inaccessible à la pensée, il est totalement indifférent qu'il en soit réellement passé par le stade de la prééminence de l'universel sur le particulier. Et si l'on peut établir une relation entre les deux plans, elle ne pourra que signifier que le stade de l'éthique kierkegaardienne était en réalité déjà bien moins rationnel et social qu'il ne le présente lui-même dans ce contraste tranché d'une part avec l'esthétique, d'autre part avec la religion.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que l'éthique de Kierkegaard n'admettait pas de médium commun, de communauté réelle entre les hommes, que ceux qui agissent dans son cadre — au sens essentiel de l'éthique, celui d'une intériorité totalement isolée de l'extérieur — y sont plongés dans un irrémédiable incognito. L'augmentation quantitative que constitue le passage de l'éthique à la religion, et qui se transforme en qualité (une conséquence grotesque de la dialectique qualitative) semble reposer uniquement sur le fait que le solipsisme, l'incognito de l'éthique se trouvaient en contradiction avec les catégories traditionnelles auxquelles

Kierkegaard avait eu recours pour formuler son éthique, et montraient donc un caractère hésitant, relatif, tandis que dans la foi, dans le paradoxe, dans l'incognito absolu, son sentiment de la vie trouvait un medium adéquat. Le stade religieux est donc d'une part une accession aristocratique au-delà de l'éthique, dans laquelle, en raison de la primauté de l'universel, le principe aristocratique des individualités « élues » ne peut s'affirmer aussi adéquatement que dans la conduite religieuse. D'autre part, la réalisation de l'universel est pour Kierkegaard, en tant qu'homme religieux, un masque ironique, le déguisement de l'habitus du petit bourgeois conformiste derrière lequel se dissimule en permanence le pathos religieux du « chevalier de la foi ».

Si Kierkegaard s'est empêtré dans ce réseau de contradictions, cela ne tient certainement pas à la structure ternaire de son système des « stades », mais à des raisons sociales et philosophiques. Kierkegaard n'a cessé de s'opposer au modèle de l'individualité éthique romantique de son temps parce qu'il pressentait à quel point ses propres dispositions spirituelles l'en rapprochaient. Mais dans son cas, cette réaction de défense dépasse largement la dimension psychologique et biographique. Ce dont il est question ici, c'est d'une dimension objective, plus importante : la parenté résultant des conditions sociales entre ses conceptions esthétiques et ses conceptions religieuses.

Avant tout au plan méthodologique. Si la religion n'est pas conçue comme objectivité, en tant que doctrine — et nous aurons encore l'occasion de voir que Kierkegaard refuse passionnément une telle approche — la tentative de la sauver doit prendre naissance dans la subjectivité individuelle, dans le vécu religieux, ce qui l'apparente déjà à l'esthétique. En effet, dans les deux cas, on a d'une part affaire à une image du monde saturée d'imaginaire, dont la vérité et la réalité ne peuvent être attestées que par la pure subjectivité ; d'autre part, ils impliquent aussi une attitude subjectiviste à l'extrême, dont les collisions avec l'universel (autrement dit avec le domaine de l'éthique, de la socialité) ne peuvent se résoudre que dans une évidence purement subjective.

Feuerbach, que Kierkegaard a lu très attentivement et tenu en haute estime, voit déjà clairement — naturellement d'un point de vue rigoureusement opposé, avec des intentions et des conclusions inverses — la parenté entre religion et esthétique, en relation avec les contenus objectifs qu'elles reflètent toutes deux. Et il se défend vivement contre l'idée que sa liquidation de la religion par la

démonstration de son caractère purement subjectif entraîne avec elle celle de la poésie. Comme il l'écrit, « Je supprime d'autant moins l'art, la poésie, l'imagination, que je ne supprime la religion que *pour autant* qu'elle n'est pas poésie, qu'elle n'est que prose vulgaire⁽⁴⁵⁾. » Il ne conteste donc pas que la religion puisse aussi être création poétique. Mais la poésie ne veut pas faire passer ces créations pour ce qu'elles ne sont pas, tandis que « la religion prétend faire passer ses êtres imaginaires pour des êtres *réels*⁽⁴⁶⁾ ».

Naturellement, ce ne sont pas seulement les tendances philosophiques fondamentales de Feuerbach et Kierkegaard qui sont radicalement opposées, mais également, en conséquence, la relation qu'ils établissent entre esthétique et religion. Chez Feuerbach, la découverte du caractère subjectif de la religion entraîne sa disparition, tandis que l'esthétique demeure une composante importante de la vie terrestre de l'homme. La relation entre les deux domaines évoquée précédemment n'est valide que compte tenu de cette présupposition. Chez Kierkegaard, en revanche, la subjectivisation extrême de l'élément religieux doit procurer des fondements à la religion elle-même, et fonder par la dialectique qualitative son autonomie et sa validité absolue. Dans ces conditions, il est clair que délimiter la religion de la sphère esthétique doit devenir pour Kierkegaard un problème vital. Feuerbach peut aisément délimiter les deux domaines, puisque s'ils ont en commun que leurs créations n'existent pas dans la réalité objective, la religion n'en affirme pas moins leur existence. Ce problème est beaucoup plus complexe chez Kierkegaard, puisqu'il met en jeu l'existence même de son système.

Et cela pas seulement parce que dans sa tentative de sauver la religion, il lui faut démontrer que l'existence du registre religieux réfutée par Feuerbach constitue en fait l'unique réalité absolue, mais encore davantage parce que chez lui, la sphère esthétique embrasse un domaine beaucoup plus vaste que chez Feuerbach : elle ne comprend pas uniquement les œuvres d'art, la création et la contemplation esthétique, mais aussi, et même avant tout, un comportement esthétique face à la vie ; c'est pour cette raison que l'érotisme joue un rôle si décisif dans l'esthétique de Kierkegaard.

On peut voir là, en dépit de toutes les digressions polémiques de Kierkegaard contre ces tendances, un héritage vivant et durable du romantisme. Dans ce problème fondamental de sa philosophie, il est, du point de vue méthodologique, très proche de la philosophie morale du premier romantisme, celle des *Discours sur la religion* et des *Lettres*

confidentielles sur la Lucinde de Friedrich Schlegel de Schleiermacher. Leur problématique commune repose sur la conception esthétique des romantiques d'un « art de vivre » esthétisant et d'une religion fondée sur le vécu subjectif, dont il résulte que les deux domaines s'interpénètrent constamment. C'est justement là l'intention du jeune Schleiermacher : il se propose de ramener de cette manière sa génération marquée par l'esthétique romantique sur la voie de la religion, et de faire évoluer dans un sens religieux l'esthétique et l'art de vivre romantiques. Si la parenté, l'analogie structurelle des deux sphères est ici un avantage pour l'argumentation de Schleiermacher, elle est au contraire à l'origine d'immenses difficultés pour la pensée de Kierkegaard.

Cette affinité, cette parenté, ce passage constant et que rien ne contrarie d'une sphère à l'autre se retrouvent constamment aussi bien chez les premiers romantiques que chez Kierkegaard, et on pourrait en donner aisément de très nombreux exemples. Nous nous bornerons à illustrer cette parenté par un passage du *Journal* de Kierkegaard, qui met aussi en évidence l'opposition aristocratique des deux courants au commun des mortels, considérés comme des béotiens. Kierkegaard écrit en 1854, et donc après sa période de jeunesse romantique, à l'époque de sa lutte ouverte pour la restauration de la religion : « On peut mesurer le talent à proportion de la sensation qu'il suscite ; et le génie à proportion de l'opposition qu'il suscite (et le caractère religieux à proportion du scandale qu'il suscite)⁽⁴⁷⁾. » Il est ici aisé de tracer la ligne qui sépare talent et génie (qui correspond d'ailleurs parfaitement à la conception du monde aristocratique de Kierkegaard, y compris dans la sphère esthétique) ; mais il est tout aussi clair qu'il faut un degré élevé de sophistication théologique irrationaliste pour distinguer, même en apparence, opposition et scandale (génie et caractère religieux). Et cela d'autant plus que dans cette opposition, la disposition aristocratique commune aux romantiques et à Kierkegaard s'exprime de manière très énergique. De ce point de vue, Kierkegaard a été un disciple conséquent du romantisme (et de Schopenhauer). Pour lui, il va de soi que l'accès aux sphères qu'il considère comme essentielles n'est réservée qu'à un petit nombre d'« élus ». Si, chez lui, le registre éthique est si contradictoire, s'il le définit dans des termes tels que son éthique tend à s'auto-dissoudre, c'est que, au-delà des motifs que nous avons évoqués plus haut, dans la mesure où elle doit permettre de réaliser l'universel, elle a nécessairement un caractère non aristocratique ; en revanche, sitôt que l'éthique est transcendée en paradoxe religieux, Kierkegaard se retrouve — en contradiction avec

ses présupposés initiaux — sur le terrain familier de l'aristocratisation. C'est pourquoi les frontières entre esthétique et religion sont chez lui aussi flottantes que chez Friedrich Schlegel dans sa période d'Iéna, et que chez Tieck, Novalis ou Schleiermacher.

Mais tandis que la confusion de ces frontières était précisément le but que poursuivait le romantisme d'Iéna, elle représente pour la philosophie de Kierkegaard une menace mortelle — et jamais réellement surmontée — pour son système tout entier. Cette opposition des deux problématiques, sur un arrière-plan de prémisses philosophiques si profondément voisines, doit davantage être attribuée à la différence des époques, à la transformation des rapports de classes et des luttes de classes qu'aux personnalités des penseurs. L'interpénétration naturelle de l'esthétique et de la religion chez les romantiques est étroitement liée aux dispositions d'esprit thermidoriennes des intellectuels allemands dans la période post-révolutionnaire. Elle est aussi liée à l'espoir d'instituer un « art de vivre » harmonieux, qui surmonte les contradictions de cette période de crise, et profite au mieux des possibilités de la société de la Restauration. Kierkegaard partage avec les romantiques les conditions d'existence de cette intelligentsia réactionnaire et parasitaire, qui, à la naissance du capitalisme, s'oriente vers un « art de vivre » subjectiviste. Mais puisqu'il vit dans une époque profondément troublée, il lui faut tenter de sauver la religion d'une trop forte parenté avec l'esthétique, et avant tout avec un « art de vivre » esthétisant et parasitaire. Il est ainsi de ce point de vue le Mercredi des Cendres du carnaval romantique, tout comme Heidegger sera, vis-à-vis du carnaval d'avant-guerre d'un Simmel ou d'un Bergson, le Mercredi des Cendres de l'impérialisme parasitaire de la crise générale du capitalisme après la première guerre mondiale. Kierkegaard est donc en apparence — y compris au plan sentimental et subjectif — très éloigné du premier romantisme dans sa conception de la religion et de l'esthétique. Et bien entendu, nous venons juste de relever également la parenté structurelle des deux sphères (l'esthétique étroitement liée à l'« art de vivre », et la religion comme pur « vécu » subjectif). La différence, et même l'opposition des accents affectifs prédominants dans les deux sphères ne fait que renforcer cette interpénétration — involontaire, et même combattue chez Kierkegaard. Chez lui, en effet, le stade esthétique baigne dans une atmosphère régie par le désespoir. Les confidences en forme d'aphorismes de l'esthète de *Ou bien... Ou bien* s'ouvrent sur ces phrases : « Qu'est-ce qu'un poète ? Un homme malheureux, qui cache

dans son cœur de profondes souffrances, mais dont les lèvres sont ainsi faites qu'elles transforment le soupir et le cri qui en jaillissent en une musique belle. Il partage le sort des malheureux, torturés lentement, à petit feu, dans le taureau de Phalaris — leurs cris n'arrivaient pas à l'oreille du tyran pour l'épouvanter, mais résonnaient en elle ainsi qu'une douce musique⁽⁴⁸⁾. » Et dans la réplique de Kierkegaard au *Banquet* de Platon, où sont réunis des représentants du stade esthétique qui livrent leur position sur l'érotisme (la question centrale de « l'art de vivre »), Jean le Séducteur, après qu'il a écouté tous les discours, éclate en reproches contre ses compagnons : « Distingués convives, êtes-vous possédés du démon ? Vous parlez comme des pleureuses professionnelles, vos yeux sont rougis de larmes et non par le vin⁽⁴⁹⁾. » Le même désespoir, avec des nuances diverses, imprègne toutes les considérations esthétiques de Kierkegaard.

Face à l'esthétique, la dimension religieuse représente encore une augmentation qualitative, marquée d'un désespoir encore plus profond, d'une emphase plus forte encore sur le solipsisme, sur l'irrationalité d'un sujet entièrement livré à lui-même. En effet, pour prendre l'exemple paradigmatique de Kierkegaard, celui du sacrifice d'Isaac par Abraham, ce qui distingue ce dernier des héros tragiques (ou esthétiques, ou éthiques), c'est justement le caractère incommensurable des motifs de son acte, l'impossibilité de principe de communiquer son expérience authentique et essentielle. Ce qui s'exprime ici, c'est donc la stricte suppression (et non pas le simple dépassement) dans la sphère religieuse, de l'universel de la dimension éthique. Lorsque Kierkegaard compare le sacrifice d'Abraham avec le conflit d'Agamemnon, extérieurement semblables, mais intérieurement seulement tragique chez le dernier, quand on exige de lui le sacrifice d'Iphigénie, il écrit : « Le héros tragique lui aussi concentre en un point décisif l'Éthique, qu'il a téléologiquement dépassé ; mais il trouve à cet égard un appui dans l'Universel. Le chevalier de la foi, lui, n'a de seule ressource qu'en lui-même ; c'est là le terrible de sa situation⁽⁵⁰⁾. » L'Abraham de Kierkegaard n'a rien de commun avec un héros tragique, il est « tout autre chose : ou bien un meurtrier, ou bien un croyant. Il n'a pas l'instance intermédiaire qui sauve le héros tragique⁽⁵¹⁾. »

Comme on le voit clairement, ce qui caractérise donc aussi bien le registre esthétique que le registre religieux, chez Kierkegaard, c'est le désespoir comme état d'esprit fondamental, l'irrationalité en tant que

contenu, et, liés à ceux-ci, l'impossibilité totale d'une communication spirituelle entre les hommes, l'incognito absolu. Pour établir, au moins en apparence, une sorte de polarité entre ces tendances communes, et les distinguer afin d'éviter leur identification totale, Kierkegaard est contraint de souligner la dimension anti-éthique de l'esthétique, par opposition à la nécessité d'un passage par le stade éthique dans la religion, même si ce passage ne laisse pas la moindre trace, et s'il ne joue donc rigoureusement aucun rôle dès qu'il s'agit de traiter des problèmes concrets ; et cela bien que les démonstrations de Kierkegaard lui-même montrent que le tragique crée un lien entre esthétique et éthique bien plus étroit que celui qui relie, chez lui, l'éthique et la religion. Car, ainsi que nous l'avons vu, le héros tragique cherche et trouve sa justification dans l'universel (et donc, selon Kierkegaard, dans l'éthique), tandis que Kierkegaard n'a jamais pu trouver entre l'éthique et la religion un lien aussi concret et puissant. Le lien entre esthétique et religion n'en est que plus étroit, comme l'avoue Kierkegaard lui-même dans son *Journal*. Sous l'entrée intitulée « Sur ma production dans son ensemble », il note : « Dans un certain sens, l'époque est face à un choix : il faut choisir de faire soit de l'esthétique, soit du religieux, une pensée totale par laquelle on explique tout⁽⁵²⁾. »

Cette situation philosophique désespérée de la philosophie du désespoir a ainsi contraint, selon nous, Kierkegaard à proclamer sans justification une relation entre éthique et religion qui n'a en réalité jamais existé chez lui. Il était contraint à cette déclaration gratuite, s'il ne voulait pas admettre la vérité, à savoir que la religion n'est chez lui pas autre chose qu'un refuge pour esthètes décadents naufragés. Et puisque Kierkegaard, en raison de l'époque où s'est déroulée son existence, n'était pas encore un Huysmans, voire un Camus, qui feront du désespoir l'occasion d'une complaisante autodélectation, il lui fallut avoir recours à de telles constructions creuses, tout en concédant inconsciemment, à son corps défendant, qu'une pensée qui abolit totalement la dimension sociale de l'être humain implique aussi irrémédiablement l'anéantissement de toute éthique.

Il y a naturellement dans l'œuvre de Kierkegaard un autre motif encore plus important, en apparence d'une tout autre nature, mais objectivement profondément lié au précédent : celui de la fonction sociale qu'il entendait assigner à la religion, au christianisme. Il aperçoit clairement les premiers symptômes de la crise de son époque — il est anticapitaliste romantique — et les événements de 1848

« favorisent » son évolution (de la même manière que celle de Carlyle, dont les préoccupations initiales étaient naturellement bien plus sociales que celles de Kierkegaard) dans le sens qu'ils font s'épanouir tous les germes réactionnaires dont il était porteur. Dès 1849, il consigne dans son *Journal* : « Si la Providence doit encore envoyer des prophètes et des juges, ce ne doit être que pour venir en aide au gouvernement(53). » Quelques années plus tard, il écrit résolument : « Mon œuvre entière est une défense de l'ordre établi(54) » ; enfin, en 1854, alors qu'il est convaincu que la révolution « peut éclater à tout moment », il voit la source de tous les maux dans le fait « que l'on ait aboli le christianisme comme contrepoids régulateur(55) ». Le christianisme de Kierkegaard, qui emprisonne l'individu en tant que tel dans son incognito, le privant ainsi de toute valeur pour la totalité de son environnement social et le forçant à se concentrer exclusivement sur le salut de son âme, doit devenir ce « contrepoids, qui était calculé précisément pour réguler l'ordre temporel ».

Cette fonction sociale du sujet isolé, l'incognito comme soutien de l'ordre établi, et même de la régression, ne constitue rien de fondamentalement nouveau dans l'histoire de l'irrationalisme : on peut relever des associations très semblables chez Schopenhauer. Ce qui est ici propre à Kierkegaard, c'est seulement la nuance du désespoir individuel, un désespoir vu comme une élévation, une distinction de l'individualité authentique (par opposition au pessimisme abstraitement universel, étendu au genre humain tout entier de Schopenhauer), qui voit le pathos de sa subjectivité, du néant qui lui fait face comme son objet adéquat, élevé à une hauteur si sublime que les « mesquines » vicissitudes de la vie sociale ne peuvent que pâlir en comparaison. Ici aussi, on aperçoit aisément la parenté et les différences avec Schopenhauer. Chez les deux auteurs, le néant apparaît sous une forme mythique, mystificatrice. Chez Schopenhauer, le néant est cependant le contenu authentique de son mythe bouddhiste, tandis que le néant qui surgit et s'impose inéluctablement chez Kierkegaard vient réfuter et abolir son mythe chrétien. Kierkegaard est donc le précurseur d'une attitude réactionnaire dont les échos sont encore perceptibles de nos jours dans les philosophies de Heidegger, Camus et consorts.

Nous avons désigné le néant comme l'objet adéquat de la subjectivité kierkegaardienne — ne sommes-nous pas ainsi en contradiction avec les faits ? Et n'avons-nous pas projeté abusivement dans sa philosophie les résultats auxquels aboutiront ses successeurs

de la période impérialiste ? Kierkegaard n'est-il pas chrétien, croyant, protestant de stricte obédience ? À en croire ses propres déclarations — et nous laissons ici entièrement de côté la question psychologique de savoir dans quelle mesure elles sont absolument sincères, quelle part d'illusion elles comportent, etc. — il est non seulement un authentique chrétien, mais il est en outre animé de l'intention de rétablir le christianisme dans sa pureté originelle, qui s'est perdue. C'est le contenu véritable, concret de ces déclarations, qu'il s'agit pour nous de déchiffrer.

Et avant tout : pour Kierkegaard, le christianisme n'est pas une doctrine. À cette thèse négative, il oppose la réalisation pratique, l'imitation de Jésus-Christ. En soi, la place privilégiée qu'il accorde ainsi à l'Imitation ne représente rien de particulièrement nouveau dans l'histoire de la religion. Mais il faut noter la différence que constitue le fait que les théories précédentes qui insistaient sur l'Imitation n'instituaient aucune opposition entre elle et une doctrine objective révélée, quelle que soit sa forme. L'Imitation était présentée comme la voie de l'individu vers la béatitude, mais uniquement lorsque ses convictions et ses actes correspondaient étroitement aux enseignements de la doctrine révélée. Chez Kierkegaard, l'opposition entre les deux dimensions est absolutisée. Le christianisme n'est à ses yeux en aucune manière une doctrine, ce qui le dégraderait objectivement au rang d'un système ou d'une partie d'un système. Kierkegaard écrit : « Parler de foi objective, mais c'est faire comme si le christianisme pouvait être prêché comme un petit système — pas si bon naturellement que celui de Hegel⁽⁵⁶⁾. » Du point de vue subjectif, souscrire à une telle doctrine reviendrait — comme toute relation à l'objectivité — à faire sienne une approximation, une donnée relative, et non pas un Absolu, non pas Dieu. La doctrine et la pratique, l'objectivité et la subjectivité sont donc ici aussi opposées en tant que pôles mutuellement exclusifs d'une antinomie. « Objectivement on accentue ce qui est dit ; subjectivement comment c'est dit », écrit Kierkegaard, et il ajoute d'une manière également très typique de la proximité de l'esthétique et de la religion dans son système : « Cette distinction vaut déjà pour l'esthétique⁽⁵⁷⁾. »

Cette opposition rigoureuse a cependant des conséquences décisives pour la totalité de la conception religieuse de Kierkegaard. C'est ainsi, par exemple, qu'il mène à son terme la pensée condensée dans l'aphorisme que nous venons de citer : « Quand on cherche la vérité d'une façon objective, on réfléchit objectivement sur la vérité

comme sur un objet auquel le sujet connaissant se rapporte. On ne réfléchit pas sur le rapport, mais sur le fait que c'est la vérité, le vrai, à quoi on se rapporte. Quand ce à quoi on se rapporte est la vérité, le vrai, alors le sujet est dans la vérité. Quand on cherche la vérité de façon subjective, on réfléchit subjectivement sur le rapport de l'individu [...] » Et il ne manque pas d'en tirer toutes les conséquences, puisqu'il ajoute immédiatement la remarque suivante : « Si seulement le comment de ce rapport est dans la vérité, alors l'individu est dans la vérité, même quand, ainsi, il a rapport avec le non-vrai⁽⁵⁸⁾. » Ces passages montrent clairement à quel point Kierkegaard est plus honnête que ses successeurs de la période impérialiste. Comme lui, ils font porter leur réflexion sur l'acte subjectif et non sur son objet. Mais tandis que Kierkegaard en tire l'unique conclusion possible, celle que l'on ne peut de cette manière acquérir aucune connaissance, les existentialistes se contenteront par la suite de supprimer les « parenthèses » entre lesquelles, fidèles en cela à la méthode de la phénoménologie husserlienne, ils ont placé le monde objectif — véritable ou imaginaire — lors de leur réflexion sur l'acte subjectif, et prétendront ainsi être en possession d'une « ontologie » et parvenus à une véritable objectivité. Kierkegaard résume en revanche en toute clarté, cette fois sous une forme théologique concrète, le contenu de toutes ses considérations philosophiques générales précédentes : « L'un prie Dieu en vérité, bien qu'il prie une idole ; l'autre prie le vrai Dieu, mais pas en vérité, et prie donc en vérité une idole⁽⁵⁹⁾. »

Kierkegaard est donc tout à fait cohérent avec sa théorie, dirigée contre Hegel et contre toute connaissance objective : « La subjectivité est la vérité. » Mais qu'advient-il, dans ces — prétendues — démonstrations de l'existence de la subjectivité religieuse, de la religion elle-même, de Dieu ? Kierkegaard, dans ses remarques sur ce thème, aborde à nouveau le problème du caractère approximatif de l'appréhension d'une objectivité quelconque par un sujet, autrement dit de la connaissance en général, et indique la situation intenable qui en résulte pour l'homme qui mène une existence religieuse : « Parce qu'il doit, au même instant, mettre Dieu à contribution, parce que chaque instant où il n'a pas Dieu est perdu⁽⁶⁰⁾. » Et dans une note sur ce passage, il ajoute : « De cette façon, *Dieu devient en effet un postulat* (souligné par moi, G.L.), mais pas au sens oiseux où on emploie généralement ce mot. Bien plutôt il devient clair que la seule façon par laquelle un existant arrive à un rapport avec Dieu est celle-ci, que la contradiction dialectique conduit la passion à désespérer, et avec

“la catégorie du désespoir” (la foi) aide à atteindre Dieu. Ainsi le postulat est loin d’être l’arbitraire, mais au contraire justement la *légitime défense*, en sorte que Dieu n’est pas un postulat, mais le fait que l’existant postule Dieu est — une nécessité⁽⁶¹⁾. » On voit ici que Kierkegaard s’efforce d’atténuer les conséquences pourtant rigoureuses de ses raisonnements et de réduire le caractère de postulat de son Dieu à une simple et inévitable propriété de l’attitude subjective.

Ces tentatives ne changent pourtant rigoureusement rien à l’état de fait qui découle nécessairement de ses prémisses, et Kierkegaard est bien trop le fils de son temps, bien trop « moderne » pour s’efforcer concrètement de changer quoi que ce soit d’essentiel à ses conclusions, en menant par exemple réellement à son terme son idée d’un Dieu-postulat. Il est un contemporain de la dissolution de l’hégélianisme, il a parfaitement conscience de la signification de la critique de la religion de Feuerbach, et il est même littéralement fasciné par la démonstration de ce dernier que la religion est une création de la subjectivité humaine, alors qu’elle visait bien sûr à supprimer la religion : « D’un autre côté, un railleur attaque le christianisme et l’expose en même temps si remarquablement que c’est une joie de le lire, et quiconque ne sait où s’adresser pour le voir exposé d’une façon précise est presque obligé d’avoir recours à lui⁽⁶²⁾. »

Les sympathies de Kierkegaard pour ses contemporains athées ne doivent rien au hasard. Et cela non seulement parce que Kierkegaard a perçu tout aussi clairement qu’eux l’impossibilité d’une défense objective, scientifique de la religion, mais également parce que les conditions particulières du reflet idéologique de la crise politique et sociale des années 1840 engendrent une forte parenté. Nous avons déjà eu plusieurs fois l’occasion de souligner à quel point l’ébranlement de l’idéalisme objectif a occupé une place centrale dans cette crise, et de montrer comment toute tentative bourgeoise d’un dépassement révolutionnaire de Hegel — avant qu’il ne soit réellement accompli par la dialectique matérialiste — ne pouvait aboutir qu’à un subjectivisme philosophique. C’est particulièrement clair chez Bauer ou chez Stirner. Mais on peut également déceler de tels éléments subjectivistes dans les points faibles de l’anthropologisme de Feuerbach. Chez lui aussi, en raison de l’absence d’une théorie dialectique du reflet, la thèse du matérialisme conséquent, celle de l’indépendance de principe de l’objet par rapport au sujet, se trouve fortement estompée. Feuerbach s’est sans doute constamment efforcé de se conformer strictement à cette ligne

matérialiste, mais il n'y parvient que dans la théorie de la connaissance au sens strict du terme, tandis que dans tous les autres domaines, les inconséquences de son anthropologisme apparaissent chez lui plus ou moins nettement, ainsi que l'ont souligné Marx, Engels et Lénine. C'est pourquoi il nous faut souligner que le matérialisme de Marx et Engels n'est pas identique à celui de Feuerbach, pas plus que la dialectique marxiste n'est identique à celle de Hegel.

En raison de ces motifs subjectivistes, les conséquences athées d'une critique de la religion menée dans ces termes baignent elles aussi dans l'éclairage incertain d'un clair-obscur. L'athéisme y apparaît comme une nouvelle forme de religion, un phénomène que l'on peut observer très clairement chez Heine. Mais Feuerbach lui-même n'échappe pas entièrement à ces inconséquences qui consistent à pérenniser la religion sous la forme de l'athéisme, et Engels, dans sa critique de ces faiblesses, rappelle qu'elles étaient très largement diffusées à cette période. Il en donne pour exemple la devise des partisans de Louis Blanc qui avaient coutume de dire : « Donc, l'athéisme, c'est votre religion !⁽⁶³⁾ »

On ne trouvera naturellement jamais, dans aucun passage de Kierkegaard, une adhésion ouverte à l'athéisme religieux. Il n'est chez lui qu'un résultat inconscient et involontaire de sa conception. Parce que Kierkegaard veut libérer la défense de la religion de l'objectivisme idéaliste erroné de Hegel, il se trouve emporté par ce courant subjectiviste qui ramène toute objectivité au sujet et voudrait qu'elle ne procède que de lui. C'est pourquoi chez lui, lorsqu'il examine le sujet religieux d'un point de vue, pourrait-on dire, gnoséologique, tout objet doit nécessairement disparaître (et avec lui, par la même occasion, toute trace de Dieu). Cette méthode est cependant aussi une expression exacte de son sentiment spontané du monde, et détermine de manière typique l'environnement, le contexte donnés d'emblée à son attitude existentielle religieuse : le néant. Kierkegaard exige du sujet de l'existence religieuse qu'il prenne acte de « l'incertitude objective », et que « dans l'incertitude objective, étant au-dessus d'une profondeur de soixante-dix mille pieds d'eau, pourtant je croie⁽⁶⁴⁾ ».

Croire, certes, mais croire en quoi ? Il n'y a plus de doctrine, puisque toute doctrine est « ou bien une hypothèse, ou bien une approximation, car chaque décision éternelle réside justement dans la subjectivité⁽⁶⁵⁾ ». Il n'y a plus de communauté religieuse, puisque tout homme religieux vit dans un incognito absolu : « Mais dans la passion

absolue, qui est le summum de la subjectivité, et dans le comment intérieur de cette passion, l'individu est justement aussi éloigné que possible de ce troisième plan(66). » Kierkegaard indique également que si deux sujets religieux en venaient à s'entretenir, « l'un produirait sur l'autre un effet comique [...] parce qu'aucun des deux ne pourrait exprimer directement l'intériorité cachée(67) ». Et l'Imitation du Christ ? Puisqu'il n'y a plus de doctrine, et que selon la conception de Kierkegaard lui-même, la conséquence en est que le séjour terrestre de Jésus-Christ est le summum de l'incognito, comment la subjectivité religieuse pourrait-elle savoir quand, dans quels actes et dans quelles convictions elle doit accomplir cette Imitation ? L'unique critère dont elle dispose, c'est ce qu'elle trouve en elle-même, c'est-à-dire, chez Kierkegaard, le désespoir et le nihilisme.

Kierkegaard, conformément à ses sentiments les plus intimes, acquiesce à cet air raréfié d'un isolement absolu, cette atmosphère de néant, dans lesquels il voit les conditions d'un déploiement sans borne de la subjectivité. On ne s'étonnera donc pas de lire les remarques suivantes dans son *Journal* (1848) : « Le disciple mène dans une certaine mesure une existence atrophiée, tant que le Maître vit avec lui. Le disciple ne peut, en un certain sens, jamais parvenir à être soi-même(68). » Et le Dieu du *Journal* intime de Kierkegaard a une physionomie qui le fait ressembler à ces intellectuels bourgeois désespérément excentriques (dans ces passages, Kierkegaard est un disciple de Feuerbach qui s'ignore, un disciple caricatural). On peut lire dans une entrée du *Journal* de 1854 : « Dieu est certainement une personne, mais qu'il veuille se montrer comme tel face à l'individu dépend entièrement de son bon vouloir. C'est un effet de la grâce de Dieu, qu'il accepte d'être une personne dans sa relation avec toi ; si tu galvaudes sa grâce, il t'en punira en se comportant objectivement vis-à-vis de toi. Et dans ce sens, on peut dire que, en dépit de toutes les démonstrations, le monde n'a pas de Dieu personnel(69). »

Et cela répond tout à fait à cette disposition intérieure intime de Kierkegaard, à ce solipsisme aristocratique, qu'il déclare justement dans sa dernière période, celle où il s'engage ouvertement dans sa lutte pour la restauration de la pureté du christianisme, que ce dernier n'existe tout simplement plus dans les temps modernes : « Je n'ai encore jamais rencontré un seul homme qui m'ait donné l'impression (sans parler de leurs déclarations dont je ne fais aucun cas) d'exprimer, même de loin, qu'il était mort au monde et devenu esprit (pas plus que je ne crois être moi-même un tel homme). Comment

diantre est-il possible que des États et des pays entiers soient chrétiens ? Et que nous soyons des chrétiens par millions ?⁽⁷⁰⁾ » Toutes les professions de foi chrétienne du passé, s'il les soumettait à sa critique, ne lui échapperaient pas davantage.

Les deux mouvements, qui semblent immédiatement prendre des directions opposées, ont pourtant des origines sociales communes. Cette tendance de l'athéisme à se teinter de religiosité, chez un certain nombre d'auteurs par ailleurs progressistes, provient de leur hésitation, de leur réticence face aux conséquences ultimes de leur propre pensée, et se développe, en même temps que s'accélère la décadence de la bourgeoisie et de son idéologie, dans l'abandon de plus en plus complet de toute perspective critique sur les problèmes philosophiques. C'est le même processus que celui qui mène un certain nombre d'hommes de science, qui professaient en philosophie un agnosticisme qui n'était, selon le mot d'Engels, qu'un « matérialisme honteux » à évoluer toujours plus nettement, dans la période impérialiste, dans le sens de l'idéalisme réactionnaire et de la création de mythes. En revanche, la tendance de l'attitude religieuse à se transformer en athéisme est, considérée immédiatement, un processus spontané de dissolution de la vision du monde religieuse. La tactique défensive élastique de la bourgeoisie réactionnaire parvient cependant à transformer ce processus en une nouvelle parade, puisque grâce à cette dissolution, la crise de l'intelligentsia bourgeoise qui l'amènerait sinon à se détourner de la religion peut être récupérée et réorientée dans le sens d'une défense religieuse de l'ordre établi. C'est ainsi que les deux courants, dans la période impérialiste, tendent à se rejoindre, au point qu'ils sont souvent impossibles à distinguer l'un de l'autre.

Nous venons de parler d'une tactique de la bourgeoisie réactionnaire. Mais notre constat cesserait d'être juste si nous allions jusqu'à imputer une telle tactique à Kierkegaard. Ce dernier était subjectivement un penseur aux convictions sincères, dont les contradictions s'expliquent par le fait qu'il fut porté par des courants sociaux dont il ne comprenait la nature réelle qu'imparfaitement ou pas du tout (sa conception de la religion comme force conservatrice, que nous avons déjà évoquée, montre toutefois qu'il n'était pas totalement dépourvu de conscience de sa position socio-politique). Ce que l'on peut apercevoir chez lui, c'est l'expression spontanée du sentiment d'une couche d'intellectuels bourgeois déracinée et devenue parasitaire. Ce qui montre à quel point on n'a pas ici affaire à un problème personnel de Kierkegaard, ou à une quelconque particularité

locale du Danemark, c'est non seulement l'influence internationale qu'il exercera par la suite, mais aussi le fait que totalement indépendamment de lui, des conceptions analogues de l'athéisme religieux naissent et mûrissent partout à cette époque.

Nous ne pouvons ici examiner ce problème, même dans ses grandes lignes. Je me contenterai de rappeler le cas de Dostoïevski, qui, dans des conditions sociales entièrement différentes, avec des objectifs et des moyens entièrement différents, prend souvent une position tout à fait similaire à propos de cette tendance de l'athéisme et de la religion à se confondre. Examiner les points de rencontre et les divergences entre les deux auteurs serait certainement très instructif. Nous nous contenterons ici de rappeler que pour le « saint » de Dostoïevski, l'athéisme fait figure « d'étape préalable à la foi parfaite ». Dostoïevski s'efforce naturellement, ici en fort contraste avec Kierkegaard, de présenter cette « foi parfaite » sous la forme d'un accomplissement humain concret. Et pourtant de telle manière, ce qui est bien caractéristique, que cet accomplissement signifie certainement une rupture de l'incognito kierkegaardien dans les relations entre les hommes, mais qu'il exprime pourtant l'étroite similitude de cette « bonté visionnaire » avec le plus profond scepticisme à l'égard des hommes, avec un mépris nihiliste de l'humanité⁽⁷¹⁾.

Nous avons donc affaire, chez Kierkegaard, à une forme plus développée de l'irrationalisme qu'avec Schopenhauer. Nous pouvons enrichir notre analyse de ses contradictions, que nous venons d'évoquer, en comparant les deux auteurs sur un nouvel aspect : celui de leur relation à la pratique. L'irrationalisme pessimiste de Schopenhauer culmine dans une abstention ascétique parfaite vis-à-vis de toute pratique. Kierkegaard souligne en revanche énergiquement le rôle de l'activité, de l'action pour la subjectivité existante ; il va jusqu'à prendre pour cible de sa polémique, non sans justifications, les illusions que recèle la contemplation pure de l'idéalisme allemand, et il désigne à juste titre l'identité du sujet et de l'objet de Schelling et Hegel comme une « chimère ».

Cette opposition entre Schopenhauer et Kierkegaard est elle aussi une conséquence de l'évolution historique, de l'aggravation de la crise qui ébranle l'être social de la classe bourgeoise. La forme typique d'une abstention réactionnaire de toute participation à la pratique sociale, pendant la période d'enlissement de la Restauration, et donc la forme typique d'une « neutralisation » réactionnaire des intellectuels, qui s'imposa de nouveau universellement après l'échec de la

Révolution de 1848, ne pouvait en revanche pas suffire pendant la période de crise des années 1840. Objectivement, Kierkegaard représente tout autant que Schopenhauer une « neutralisation » réactionnaire, une abstention réactionnaire de toute pratique sociale. Mais il n'oppose pas à cette dernière la pure forme d'une volte-face qui tourne le dos à la vie pour se réfugier dans la contemplation, mais une action « authentique », « existentielle », une action naturellement, comme nous l'avons vu, si soigneusement épurée de toute détermination sociale qu'elle n'est en réalité qu'une pseudo-action. Une pseudo-action toutefois pourvue de tous les attributs « internes » de l'action, dont la description abstraite contient les plus divers processus psychiques typiques de l'action, et qui offre donc les dehors trompeurs d'un reflet de celle-ci, quoiqu'elle soit entièrement dépourvue de ce qui caractérise l'action réelle, c'est-à-dire l'objectivité de la vie sociale.

Dans certains passages à la teneur autocritique, Kierkegaard semble avoir été effleuré par l'idée que ce cœur de son édifice intellectuel n'est fondamentalement pas autre chose qu'une caricature d'action. En 1854, il note dans son *Journal* : « Peut-on imaginer quelque chose de plus ridicule que d'avoir recours à une grue pour soulever une épingle ?⁽⁷²⁾ » Il est certain que c'est précisément en raison de cette nature déformée, illusoire, que lui prête son confinement à la pure vie intérieure que la philosophie de Kierkegaard put exercer une certaine influence dans la période de crise des années 1840, une influence qui devait se diffuser largement lors de la période de la grande crise entre les deux guerres impérialistes, et qui se fait sentir encore de nos jours. D'une part, en effet, priver la pratique de toutes ses déterminations sociales facilite la décision en faveur de l'ordre établi, tandis que la neutralisation irrationaliste de l'intelligentsia se voit conférer, grâce à ce faux-semblant de praxis, un accent réactionnaire plus résolu et plus actif que ne lui offrait la contemplation schopenhauerienne. Cet accent s'intensifie dans les répercussions plus tardives de Kierkegaard, puisque l'existentialisme moderne dispose — grâce à la méthode de la phénoménologie de Husserl — de moyens plus raffinés que ceux de Kierkegaard pour faire entièrement abstraction de toutes les déterminations sociales. Les successeurs de Kierkegaard font disparaître de la pratique toutes ses dimensions concrètes, historiques et sociales, dont elles laissent cependant subsister le squelette contrefait sous la forme d'une prétendue objectivité ontologique (il suffit ici de penser au « On » de Heidegger). La conception existentialiste de la praxis ne se contente donc plus d'opposer, comme

le faisait Kierkegaard, un affairement vide, sans but, anti-éthique au sein de « l'histoire universelle », au souci de soi purement intérieur, exclusivement préoccupé du salut de l'âme, mais elle s'attache désormais à faire croire que le sujet, dans la « vraie » réalité ontologiquement pure, exerce son libre choix dans une « situation » pour réaliser son « projet » (Sartre). C'est ainsi que la suppression dans l'existentialisme de tous les contenus, du sens de l'évolution, des déterminations sociales a finalement permis à Heidegger d'exercer son « libre choix » en faveur de Hitler.

Cette conception de la pseudo-activité est le pas décisif que franchit Kierkegaard au-delà de Schopenhauer dans l'histoire de l'irrationalisme. Après lui, Nietzsche devait encore faire un pas supplémentaire en direction d'une réaction encore plus marquée et plus militante. En dépit de l'opposition entre eux qui se manifeste ici, on ne peut pourtant pas ignorer les profondes similitudes entre Kierkegaard et Schopenhauer, en particulier dans le domaine éthique. Kierkegaard, lorsqu'il a lu Schopenhauer dans les années cinquante, a réservé un accueil très favorable à sa philosophie. Il n'a cependant pas manqué de mettre le doigt, en penseur subtil, sur la principale faiblesse de l'éthique de Schopenhauer, à savoir « qu'il est toujours fâcheux de défendre une éthique qui n'exerce aucune influence sur celui qui la professe(73) ». Et dans un autre passage, il qualifie avec humeur de « bavardage de professeur » la prétention de Schopenhauer d'avoir « été le premier à faire place à l'ascèse dans son système(74) ». C'est de là qu'il examine le rapport de Schopenhauer avec la philosophie universitaire, que les deux auteurs méprisent : « Mais qu'est-ce qui différencie Schopenhauer d'un professeur ? En dernier ressort, uniquement sa fortune personnelle. » Sa conclusion ultime est que Schopenhauer n'est pas très éloigné d'être un pur sophiste — au sens socratique, ce qui veut beaucoup dire chez Kierkegaard, puisque c'est ainsi qu'il désigne l'autre forme, non chrétienne, de l'« existence ».

Mais Kierkegaard sort-il lui-même victorieux de cet examen qui lui fait déclarer Schopenhauer trop frivole ? Il est tout d'abord contraint d'admettre que l'importance « existentielle » de l'indépendance matérielle que procure la richesse est aussi décisive pour lui qu'elle l'était pour Schopenhauer. Et il est suffisamment honnête pour le confier à son *Journal* : « Si je suis devenu écrivain, la faute en revient principalement à elle, à ma mélancolie et à mon argent(75). » Et dans un autre passage : « Même si je considérais mon existence d'écrivain

totallement à part du reste de ma vie, reste cet aspect déplaisant que j'ai été favorisé de ce point de vue : j'ai pu vivre de manière indépendante. Je le reconnais parfaitement et je me sens donc bien petit en regard de ces hommes qui ont été capables de déployer une existence spirituelle authentique au sein de la pauvreté véritable⁽⁷⁶⁾. » Kierkegaard ne peut donc ici rien reprocher à Schopenhauer. Leurs philosophies culminent toutes deux dans une attitude purement intérieure, « indépendante » et détournée de tout l'affairement du monde de la vie quotidienne, de la vie sociale, à partir de laquelle tous deux jettent un regard plein de mépris sur les tâcherons de la philosophie (sur les professeurs, en particulier Hegel), une position sublime dont il s'avère en fin de compte que le fondement ne réside pas dans leur éthique elle-même, mais dans l'indépendance pécuniaire de ses auteurs. Ces remarques ne sont pas dénuées d'importance historique, dans la mesure où le courant progressiste de la philosophie bourgeoise a fait naître des penseurs qui ont incarné cette attitude à l'égard de la philosophie comme « métier » — toutefois sans prémisses ni conclusions irrationalistes — au prix d'une vie de sacrifices : il suffit ici d'évoquer Diderot, Lessing ou Spinoza.

Il y a plus important encore : le fait que Kierkegaard, dans l'accomplissement « existentiel » de son éthique, est très proche de la solution de Schopenhauer, naturellement sous une forme plus dissimulée et moins cynique. Rappelons encore le passage où Kierkegaard dénie à ses contemporains le droit de s'appeler chrétiens. Il était suivi de cette parenthèse : « pas plus que je ne crois être moi-même un tel homme ». Et dans les remarques qui concluent l'ouvrage, on peut lire : « Par contre, puisque personne, de nos jours, n'ose assumer la tâche et le caractère du Réformateur, que l'ordre établi reste ce qu'il est, qu'il continue de prévaloir tant qu'il consent à reconnaître, conformément à la vérité, qu'il n'est, d'un point de vue chrétien, qu'une approximation bien affadie du christianisme⁽⁷⁷⁾. »

Ce que Kierkegaard exprime ici est-il différent de la relation que Schopenhauer entretient avec l'ascèse en théorie et dans sa propre pratique ? Si l'on remplace, dans le commentaire de Kierkegaard sur cette position de Schopenhauer que nous allons citer immédiatement, le mot ascèse par le mot christianisme, nous sommes face à une autocritique inconsciente, mais d'autant plus dévastatrice de Kierkegaard ; mais c'est par ailleurs un argument de plus pour notre thèse que le cœur de sa philosophie est moins un renouvellement du christianisme qu'une nouvelle variante de l'athéisme religieux

irrationaliste. Kierkegaard écrit : « Que l'ascèse trouve maintenant sa place dans le système n'est-il pas un signe indirect de plus que son temps est révolu ? Il y eut un temps où l'on était ascète par caractère. Puis vint le temps où toute idée d'ascèse sombra dans l'oubli. Aujourd'hui, un homme se vante d'être le premier qui lui fasse sa place dans le système. Mais cette manière de traiter l'ascèse montre qu'elle n'existe pas réellement pour lui [...] Bien loin d'être un véritable pessimiste, Schopenhauer est tout au plus un phénomène intéressant : il rend, en un sens, l'ascèse intéressante, la chose la plus dangereuse pour une époque affamée de jouissances, et pour laquelle la chose la plus nuisible sera d'extraire des jouissances même de l'ascèse, c'est-à-dire de la considérer indépendamment du caractère et de lui assigner une place dans le système⁽⁷⁸⁾. »

Cette autocritique inconsciente est d'autant plus pertinente que Kierkegaard confesse tout d'abord ici — également à son corps défendant — que le christianisme appartient au passé, ce dont son traitement par la dialectique qualitative, et la place assignée à la religion dans les « stades » (dans le système) sont la preuve ; et cela en particulier parce que, ainsi que nous venons de le montrer, le caractère purement éthique, pratique-sujetif de la religion est une illusion de Kierkegaard, puisqu'il n'a en définitive rien fait d'autre que produire un système, comme Hegel ou Schopenhauer. Deuxièmement, Kierkegaard souligne très fortement la frivolité, l'indignité de la démarche de Schopenhauer qui vise à rendre l'ascèse « intéressante », allant ainsi au devant des désirs des tendances hédonistes d'un monde hédoniste et décadent. Mais il en va exactement de même de Kierkegaard, ce qui n'a rien de fortuit : des exigences telles que celles de l'ascétisme bouddhiste ou d'un christianisme « paradoxal », si on les prenait à la lettre, ne seraient à l'époque du capitalisme et à plus forte raison à celle de l'impérialisme qu'un absurde anachronisme, dont les prédicateurs resteraient des excentriques que nul ne prendrait au sérieux.

L'influence mondiale à laquelle sont parvenus Schopenhauer et Kierkegaard s'explique par la nature même de leurs systèmes, telle que nous venons de la définir. Il tient à l'essence même du capitalisme que toute éthique bourgeoise ait nécessairement un caractère contradictoire. Les mots de Marx s'appliquent au bourgeois moyen : « Le bourgeois se comporte envers les institutions de son régime comme le juif envers la loi : il les transgresse, quand cela lui convient, dans chaque cas particulier, mais exige que tous les autres s'y

conformement⁽⁷⁹⁾. » Le même phénomène se reflète, sous une forme plus compliquée, chez les intellectuels bourgeois. L'époque de la bourgeoisie ascendante et de ses illusions historiquement justifiées sur sa propre nature de classe a vu naître chez les intellectuels des tentatives de résoudre les contradictions sur le fondement de la mission historique et sociale de la bourgeoisie. La question de la relation du bourgeois au citoyen est l'une des plus importantes de cet ensemble de problèmes, elle a représenté une tentative sincère de maîtriser intellectuellement les contradictions objectives de l'être bourgeois. Mais lorsque les contradictions du capitalisme surgissent en toute clarté, lorsque c'est pour la bourgeoisie la fin du combat pour une liquidation définitive des vestiges du féodalisme, et que l'unique combat réel qu'elle livre consiste à former un front défensif pour s'opposer au prolétariat, c'est tout naturellement l'apologétique qui commence à dominer l'éthique de la bourgeoisie. Sous sa forme vulgaire, cette éthique cautionne toutes les hypocrisies que cette direction de l'évolution sociale fait naître chez le bourgeois moyen. Les formes de l'apologie indirecte sollicitent la caution morale de la société bourgeoise en empruntant des détours plus complexes. L'apologie indirecte repose, de manière tout à fait générale, sur une démarche qui refuse, qui discrédite la réalité dans sa totalité (la société en totalité) d'une manière telle qu'en dernière instance, ce refus mène à l'approbation du capitalisme, ou tout au moins à une tolérance bienveillante à son égard. Dans le domaine moral, l'apologie indirecte se soucie avant tout de discréditer toute activité sociale, et en particulier toute action qui viserait à transformer la société. Elle y parvient en isolant l'individu et en lui faisant miroiter des idéaux éthiques sublimes au point qu'en comparaison, les objectifs sociaux, dans leur mesquinerie et leur inanité, ne peuvent que pâlir jusqu'à paraître s'évaporer. Si une éthique de ce genre veut exercer une influence réelle, étendue et profonde, elle ne doit pas se contenter de proposer cet idéal sublime, mais il lui faut également dispenser (à l'aide d'arguments non moins sublimes) de l'obligation de s'y conformer. Car l'individu bourgeois décadent, s'il était mis en demeure de réaliser cet idéal, se trouverait personnellement face à une tâche qui lui paraîtrait aussi ardue que l'activité sociale. L'efficacité de l'apologie indirecte, dans sa fonction de diversion, risquerait donc d'en être amoindrie. Le bourgeois décadent, et en particulier l'intellectuel décadent, éprouve le besoin d'une élévation morale aristocratique qui ne l'engage à rien, et pour la savourer encore davantage — puisqu'il jouit *de facto* de tous les privilèges liés à son appartenance bourgeoise

— il veut en outre éprouver le sentiment qu'il est une exception, qui fait même de lui un rebelle, un « non-conformiste ». Il ne fait ainsi que répliquer, dans la sphère du « pur esprit », l'égoïsme du bourgeois ordinaire exclusivement préoccupé de lui-même, tout en jouissant de l'idée qu'il est infiniment au-dessus de lui, qu'il est en radicale opposition avec la morale ordinaire de la bourgeoisie.

Ce n'est que de cette manière, en posant un idéal qu'elle supprime aussitôt, que l'apologie indirecte peut remplir intégralement sa fonction sociale dans le domaine moral ; elle crée un système complexe de comportements, entièrement soustrait à la pratique quotidienne, adapté aux exigences et aux besoins spirituels de l'intelligentsia, dont le noyau le plus intime n'est cependant — sous une forme idéalisée, hypertrophique et déformée — rien d'autre que la forme fondamentale de l'être social bourgeois, avec l'éthique qui l'exprime, dont nous venons de citer la définition qu'en donne Marx. L'apologie indirecte dans la morale n'a donc d'autre tâche que de ramener l'intelligentsia, lorsqu'elle est sujette à des accès de rébellion, sur la voie de l'évolution réactionnaire de la bourgeoisie, tout en préservant son aspiration au confort intellectuel et moral. Schopenhauer et Kierkegaard ont été des précurseurs dans l'invention des méthodes pour y parvenir. Leurs épigones (parmi lesquels on ne peut naturellement pas compter Nietzsche, puisqu'il est allé beaucoup plus loin qu'eux dans le sens d'un militantisme réactionnaire) ne leur ont ajouté aucune invention décisive ; ils se sont bornés à adapter leurs méthodes aux besoins toujours plus réactionnaires de la bourgeoisie impérialiste, en se dispensant toujours davantage des restes de bonne foi et de cohérence logique que possédaient encore Schopenhauer et Kierkegaard, pour devenir des apologistes toujours plus purs de la décadence bourgeoise *sans phrase*.

1. Voir en particulier l'essai de Brandes « Goethe und Dänemark », *Menschen und Werke*, Francfort, 1894.

2. Cité par Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, Paris, 1938, p. 623.

3. Löwith a étudié attentivement l'hégélianisme radical et Marx, en prenant en compte de nombreux textes, et, du moins de ce point de vue, ne succombe pas à l'erreur habituelle de l'histoire de la philosophie bourgeoise, qui consiste à ignorer Marx ouvertement ou subrepticement ; il reste en revanche totalement aveugle au problème central, celui du tournant matérialiste vers la réalité objective, indépendante de notre conscience, et de sa dialectique objective. Il met ainsi sur le même plan la réalité objective et une pseudo-réalité mythique et irrationnelle, assimile Kierkegaard a Feuerbach, Marx, et même Ruge, et voit en eux tous une « attaque contre l'existant », etc. Il naît ainsi une confusion complète dans toutes les questions philosophiques essentielles, un pêle-mêle qui explique pourquoi l'auteur peut tracer une ligne d'évolution qui mène de Hegel à Nietzsche. Cf Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche* Gallimard, Paris, 1969.

4. Marx, *Le Capital*, Éditions Sociales, Paris, 1950, Tome 1, p. 29.

5. *Ibid.*

6. Cf. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Iéna, 1910, vol. VI, p. 194 sq. Cf. également Höffding, *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart, 1912, p. 63.

7. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1862, vol. I, p. 38 sq.

8. Marx-Engels, *Études philosophiques*, op. cit., p. 85.

9. Trendelenburg (op. cit., vol. I, p. 56, note.) cite par exemple le commentaire de Chalybäus, qui nomme les transitions dialectiques chez Hegel « rhumatismes du système ». Engels juge que ce type de critique est « digne d'un lycéen », il constate en effet que « les transitions d'une catégorie ou d'une opposition à la suivante sont presque toujours arbitraires », mais il ajoute que « ratiociner là-dessus est une perte de temps ». Engels, lettre à C. Schmidt du 1.11.1891, Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, 1953, p. 525.

10. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. V, p. 24 sq.

11. Sur le problème des déterminations quantitatives chez Schelling et Hegel, cf. mon livre *Le Jeune Hegel*.

12. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, p. 220.

13. Cela n'a rien d'un hasard si l'on s'efforce de nos jours de rapprocher autant qu'il est possible Hegel et Kierkegaard, puisque la tâche principale que poursuit ce courant consiste à faire passer Hegel pour un irrationaliste. L'un des principaux représentants de cette tendance à rapprocher Hegel de Kierkegaard est Jean Wahl, qui considère que la clef de l'univers intellectuel de Hegel est le chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, totalement isolé de son contexte, sur « la conscience malheureuse », qu'il interprète comme si l'ouvrage s'achevait ici en un point culminant. Le soupçon qui peut naître aisément chez le lecteur, c'est que Wahl n'a pas poussé sa lecture plus loin que ce chapitre. Cf. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris, 1929.

14. Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 26.

15. Marx-Engels, *Études philosophiques*, op. cit., p. 38.

16. En opposition radicale avec l'interprétation de Löwith.

17. Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 36.

18. Bruno Bauer, *La Trompette du Jugement dernier contre Hegel, l'Athée et*

l'Antéchrist. Un ultimatum. Aubier-Montaigne, Paris, 1972, p. 93-94.

19. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. VI, p. 234.

20. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, Paris, 1941, p. 368.

21. *Ibid.*, p. 104.

22. *Ibid.*, p. 103.

23. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 227.

24. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. VI, p. 95.

25. *Ibid.*, p. 283.

26. *Ibid.*, p. 90. La proximité avec Baader est ici clairement visible.

27. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. VI, p. 168.

28. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 98.

29. *Ibid.*, p. 412.

30. *Ibid.*, p. 88.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 103.

34. Marx, *La Question juive*, U.G.E 10-18, Paris, 1968, p. 26.

Sur internet : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.que>

35. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. II, p. 142.

36. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. IV, p. 101.

37. *Ibid.*, p. 101.

38. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., § 139, p. 391.

39. *Ibid.*, Add. § 140, p. 572.

40. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 198-199, note 16.

41. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 82-83.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.* p. 85.

45. Feuerbach, *Werke*, vol. VIII, p. 233 .

46. *Ibid.*

47. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, éd. Th. Häcker, Innsbruck, 1923, vol. II, p. 341.

48. Kierkegaard, *Ou bien ... Ou bien*, Gallimard, Paris, 1943, p. 17.

49. Kierkegaard, « In vino veritas », *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. IV, p. 61.

50. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, op. cit., p. 126.

51. *Ibid.*, p. 87.

52. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, op. cit., vol. II, p. 108.

53. *Ibid.*, p. 22.

54. *Ibid.*, p. 242.

55. *Ibid.*, p. 357 sq.

56. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 142.

57. *Ibid.*, p. 134.

58. *Ibid.*, p. 131-132.

59. *Ibid.*, p. 133.

60. *Ibid.*, p. 132.

61. *Ibid.*, p. 132, note 2.

62. *Ibid.*, p. 417. Dans le même sens, il écrit dans les *Étapes sur le chemin de la vie* à propos de Borne, Heine et Feuerbach : « Ils sont souvent très bien informés sur le fait religieux. »

63. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (éd. bilingue), Paris, Éditions Sociales, 1979, p. 60 et 61.

64. Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 135.

65. *Ibid.*, p. 128.

66. *Ibid.*, p. 344.

67. *Ibid.*, p. 345.

68. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, *op. cit.*, vol. II, p. 80.

69. *Ibid.*, p. 392.

70. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. XI, p. 121. Du propre point de vue de Kierkegaard, on devrait se demander d'où lui vient cette certitude que nul n'est vraiment chrétien parmi ses contemporains. En vertu du principe de l'incognito absolu qu'il a lui-même instauré, il se pourrait tout aussi bien que chacun fût chrétien. Il est certain que la théorie de la connaissance de Kierkegaard ne lui offre aucun critère pour résoudre ce problème.

71. Nous ne citerons ici qu'un seul passage significatif, tiré de l'abondante littérature de l'athéisme religieux, afin d'illustrer la diffusion universelle de cette tendance. Berdiaev écrit : « L'athéisme n'est qu'une des expériences dont se compose la vie de l'homme, un moment dialectique de la connaissance de Dieu : Le passage par le stade de l'athéisme peut signifier l'épuration de l'idée de Dieu, la délivrance de l'homme du mauvais sociomorphisme. » Ce dernier terme montre que Berdiaev, lui aussi, voit dans la désocialisation le « mérite » principal de l'athéisme religieux. Berdiaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, Janin, 1947, p. 26.

72. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, *op. cit.*, vol. II, p. 383 .

73. *Ibid.*, p. 345 sq.

74. *Ibid.*, p. 368 sq.

75. *Ibid.*, vol. I, p. 373.

76. *Ibid.*, p. 384. On pourrait multiplier les citations de passages de ce genre. Les lecteurs intéressés par cet aspect biographique de Kierkegaard pourront se reporter avant tout à la conversation qu'il a tenue peu avant sa mort avec Emil Boesen (*Die Tagebücher*, *op. cit.*, vol. II, p. 407) et aux souvenirs de sa nièce Henriette Lund (*ibid.*, p. 413). Nous ne nous préoccupons pas ici des détails biographiques en tant que tels, mais seulement afin d'illustrer la corrélation entre une éthique métasociale « sublime » et sa base pécuniaire bourgeoise ordinaire.

77. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. XI, p. 188.

78. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, *op. cit.*, vol. II, p. 368 sq.

79. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 172.

Appendice

Comment surmonter le passé allemand ?*

* *Préface de Georg Lukács, écrite en 1966, à l'ouvrage Von Nietzsche bis Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik (Fischer, 1966), réédition partielle (dernier chapitre de la première partie et seconde partie) de Zerstörung der Vernunft (La Destruction de la raison), dans une traduction révisée.*

Cette question vient peu à peu, mais inévitablement, au cœur de toutes les discussions essentielles. Officiellement, au sens le plus large du terme, une telle demande est en fait, poliment ou non, rejetée. À titre d'exemple, lorsque des écrivains souhaitent aller au-delà d'une simple amélioration de la manipulation de l'opinion publique, ils se voient traités de « ratés », d'amateurs ignorants. Cependant, même si de telles protestations ne peuvent pas, la plupart du temps, donner des explications claires et pensées en profondeur, ce mouvement lui-même semble croître de manière irrésistible. Le livre de Böll *Les Deux Sacrements*(1) n'est encore resté, quant à ses effets, qu'un épisode respectueusement ignoré. Mais déjà le *Vicaire*(2) de Hochhut a brisé avec véhémence le mur du silence sur la responsabilité dans la problématique de l'époque hitlérienne, mettant les contemporains en face d'elle. Il n'est que trop compréhensible que cette véhémence protestation directe ait déclenché de plus fortes émotions, indignations ou dénégations que la composition artistique concentrée de *L'Antigone de Berlin*(3), par laquelle la littérature allemande contemporaine atteignait pour la première fois le niveau de la vie réelle, celui des dernières lettres des anti-fascistes condamnés à mort, devenant ainsi réellement européenne — au sens du *Grand Voyage*(4) de Semprun. L'évolution de Peter Weiss, du scepticisme du drame *Marat/Sade*(5) jusqu'au procès-oratorio d'Auschwitz(6), illustre une évolution intellectuelle semblable, en complète contradiction avec des écrivains tels que Martin Walser(7) chez qui une prise de conscience subjective

éventuelle est détournée, consciemment ou non, par une « profondeur » artistiquement et intellectuellement controuvée, visant à la rendre ainsi acceptable.

Puisque certains chapitres décisifs de mon livre achevé en 1952, *La Destruction de la raison*, sont aujourd'hui rendus accessibles à un large public, je souhaite très brièvement indiquer son rapport avec ce mouvement de protestation contre l'héritage du passé hitlérien de l'Allemagne qui se dessine, même si c'est tardivement. Dans ce livre, bien entendu, la problématique est plus restreinte. J'y parle avant tout de contextes intellectuels qui dans l'Allemagne du XIX^e siècle révèlent l'irrationalisme philosophique comme une propédeutique objective à l'ère hitlérienne, situation dans laquelle l'apogée politique coïncide avec un niveau abyssal au plan théorique et humain, étant donné que l'irruption hégémonique de l'irrationalisme dans la philosophie allemande représente déjà une constante dégradation du point de vue de la philosophie authentique. Bien entendu, cette limitation du problème à la conception du monde philosophique n'implique pas un confinement à la pure contemplation. Il n'y a pas de vision du monde innocente : c'est l'une des thèses fondamentales de ce livre. De même que je sais que toute alternative réelle de la vie est déterminée par l'évolution socio-historique objective, il a toujours été évident à mes yeux qu'à l'occasion d'une décision entre alternatives, la conception du monde des acteurs ne saurait en aucun cas rester sans influence. Cela ne doit pas signifier une surestimation du rôle des œuvres philosophiques. Le nombre de ceux qui ont réellement lu Schopenhauer et Nietzsche ou même Heidegger et ont été directement influencés par eux dans leurs actions est infime. (Schopenhauer lui-même ne concédait à son Éthique aucune validité pour sa propre conduite de vie.)

Cependant un rapport existe, même s'il est très indirect et médiat. D'une part, il n'est absolument pas nécessaire d'avoir lu un philosophe pour qu'il exerce une influence, parfois décisive, sur la conception du monde. Il y a tous les commentaires, des articles dans les revues et dans les journaux, des émissions de radio, entre autres. C'est là que se propage le contenu de nombreuses philosophies, souvent réduites ou déformées, mais aussi souvent efficacement réduites à l'essentiel. Il n'est nullement nécessaire d'avoir lu Nietzsche soi-même ni de rien savoir du dionysiaque ou du retour éternel du même pour se forger, par ces intermédiaires, une bonne conscience à se comporter en « surhomme » vis-à-vis de son épouse ou de ses subordonnés. Tout cela

indique clairement que le processus de vulgarisation des visions philosophiques du monde saisit toujours chacun des moments qui deviennent significatifs pour un courant social influent à un degré concret du développement historique. Les interprétations, relectures, etc., présentent toute une gamme qui va de la réelle compréhension de l'essence d'une pensée jusqu'à sa totale déformation. Elles proviennent de réels besoins sociaux du jour, dont la devise est toujours celle de Molière « Je prends mon bien où je le trouve⁽⁸⁾. » Voilà justement pourquoi ce choix est rarement tout à fait arbitraire. Il est extrêmement rare qu'il soit complètement indépendant de l'objet. Il peut tout aussi bien s'emparer de moments périphériques que de moments centraux. Il suffit de penser ici à la vulgarisation sociale spontanée évoquée plus haut. Des réinterprétations systématiques peuvent certainement transformer aisément une philosophie en quelque chose de complètement étranger ; ainsi l'exégèse néo-kantienne de la chose en soi de Kant, ainsi l'exégèse marxiste de Staline.

C'est pour ces raisons que j'ai placé le chapitre sur Nietzsche au début de ce recueil. Car si *La Destruction de la raison* compte dans l'Allemagne actuelle au nombre de mes écrits les plus contestés, il est certain que la raison principale de cette attitude hostile se trouve dans ce que le livre dit de Nietzsche. Mais je suis encore convaincu que Nietzsche, malgré tous ses subtils aphorismes, n'était pas un philosophe au sens propre du terme. Naturellement, on peut mettre en évidence dans ses œuvres une certaine continuité de pensée, ainsi que je le fais dans mes propres commentaires. Mais il n'en résulte pourtant pas une philosophie au sens où nous considérons Spinoza ou Vico, Kant ou Hegel comme des philosophes. Un véritable philosophe est celui qui, analysant les grandes contradictions de son temps, parvient à découvrir de nouvelles connexions déterminantes ; c'est ainsi que Vico et Hegel, chacun à sa manière, ont découvert l'historicité première de l'être. Chez Nietzsche au contraire, on trouve des constructions dilettantes et creuses qui se veulent subtiles, comme le retour éternel du même ; pire encore, ce que l'on trouve au cœur du système, c'est la négation réactionnaire et arbitraire de tendances qui furent et sont, depuis des temps immémoriaux, les forces motrices de l'évolution humaine. Il en est ainsi de l'idée de l'égalité finale des êtres humains qui prend son essor avec les stoïciens, avec l'égalité de toutes les âmes devant Dieu du christianisme primitif, et qui dans la grande Révolution française progresse jusqu'à l'égalité — purement formelle, naturellement — des citoyens devant la loi, et que l'époque de

Nietzsche s'efforce d'étendre dans toutes les directions. Lorsque Nietzsche s'oppose à ce cours de l'histoire, c'est à l'aide d'arguments qui, dans le meilleur des cas, ne dépassent les formulations de la presse réactionnaire que du point de vue stylistique. Ou encore, prenons par exemple l'attitude de l'être humain envers ses propres instincts. Depuis que nous possédons des documents littéraires, nous voyons, déjà chez Homère, que l'humanité spécifique de l'homme repose essentiellement sur la maîtrise des instincts. Cette notion était si vitale pour l'humanité que l'on n'a eu de cesse d'avoir recours, comme c'est encore le cas de Kant, à un régulateur transcendant, dans l'unique but de garantir philosophiquement cette domination. Il fallut attendre Spinoza pour découvrir, avec la suprématie des affects rationnels sur les passions spontanées, une forme purement immanente et humaine en tant que fondement de l'existence du genre humain comme tel. Les arguments que propose Nietzsche en faveur de l'émancipation des instincts de la tyrannie de la raison — y compris Dionysos contre Socrate — sont du niveau des pages culturelles, plus ou moins brillantes, d'un journal réactionnaire. Essentiellement, ils ne vont pas au-delà de l'« acte gratuit » de Gide, dans lequel nul ne voit aujourd'hui autre chose qu'une idée grotesque et délibérément provocante.

Ce n'est pas un hasard qu'on ne puisse pas bâtir un système véritable à partir d'un tel fatras de pensées précaires et sans poids. Podach⁽⁹⁾ a parfaitement raison lorsqu'il démontre que la « volonté de puissance » n'est pas un système philosophique. Bien sûr, parallèlement, persiste la légende du grand auteur d'aphorismes, de celui qui accomplit ce que La Rochefoucauld et d'autres moralistes importants poursuivaient. Ici encore la réalité montre une “petite” différence par rapport à la légende : lorsque l'égoïsme moderne (capitaliste) était encore naissant et mal compris, La Rochefoucauld a identifié avec clairvoyance et perspicacité sa nature et les contradictions qu'il entraîne dans la vie de l'homme. Ce que Nietzsche ajoute en propre est une dimension de la pratique de vie bourgeoise depuis longtemps devenue triviale : « Je veux donner bonne conscience à l'égoïsme. » La forme aphoristique chez Nietzsche ne résulte donc plus d'une nécessité interne, profonde. Elle est tout au plus l'expression suggestive d'un contraste voulu avec la philosophie académique, elle avait été initiée par Schopenhauer sous forme systématique, pour s'imposer toujours plus fortement après 1848. Elle représente l'opposition au manque, ennuyeux ou distrayant, de véritable profondeur. Elle va de Langbehn⁽¹⁰⁾ et Lagarde⁽¹¹⁾ à Moeller

van den Bruck⁽¹²⁾ jusqu'au « Travailleur » de Jünger⁽¹³⁾.

Tout cela n'a pas empêché, mais au contraire a contribué à la renommée et à l'influence de Nietzsche. Il a effectivement mobilisé, d'abord dans une élite culturelle, les tendances décadentes pour en faire une activité réactionnaire. Pour cela, il lui fallait tout d'abord reconnaître qu'il en faisait lui-même partie : « Mis à part le fait que je sois un *décadent*⁽¹⁴⁾, j'en suis aussi le contraire⁽¹⁵⁾. » Et en effet, le commencement de l'efficacité universelle de Nietzsche repose sur le fait que son influence a détourné dans un sens réactionnaire le mouvement démocrate de gauche après l'abolition des lois contre les socialistes⁽¹⁶⁾. Par la suite, cette influence ne fit que se renforcer. Tout d'abord, son vecteur immédiat fut sa critique culturelle. À vrai dire, dans ce domaine, il y a chez lui des choses réellement intéressantes. À côté de mots d'esprit finalement très plats comme « Schiller ou le trompettiste de la vertu » ou « Zola ou le plaisir de puer⁽¹⁷⁾ » etc., il y a également des pensées subtiles, comme par exemple celle que le monde intérieur des héros et des héroïnes de Wagner s'enracine dans celui de *Madame Bovary* de Flaubert. L'introduction de tendances décadentes allemandes dans le mouvement général européen est, sans conteste, un progrès dans le développement de l'idéologie réactionnaire de l'Allemagne, un dépassement de ce provincialisme que Nietzsche critiquait chez les professeurs d'universités philistins de son temps, et qui s'élargit jusqu'à une critique de droite de Bismarck. Cette réactivation de l'idéologie réactionnaire apparaît aussi en ce qu'il détruit la vieille alliance entre la réaction politique et le christianisme. Nietzsche se présente comme Antéchrist et proclame une époque de « secondes Lumières ». Il faut aussi brièvement ajouter que tandis que les premières Lumières — y compris Voltaire que Nietzsche revendique comme précurseur — attaquaient le christianisme en tant que support des vestiges de la féodalité, cette « seconde *Aufklärung* » le stigmatise comme l'ancêtre et le soutien spirituel du ressentiment des esclaves, le précurseur de la démocratie et du socialisme. Inutile d'ajouter un mot sur l'aspect insoutenable de cette construction « subtile ».

Nietzsche affirme les mêmes traits intellectuels dans la justification positive de cette seconde *Aufklärung* : les premières Lumières sont à ses yeux un nivellement au service de la « horde démocratique », les secondes doivent « montrer la voie aux natures dominantes », auxquelles « tout est permis ». Ainsi que nous avons pu précédemment, montrer l'opposition réelle, lors de la comparaison

avec La Rochefoucauld, il en est de même lorsque l'on compare Nietzsche avec son contemporain Dostoïevski chez qui le « tout est permis » est également devenu un thème central. Mais chez Dostoïevski, dont la problématique propre ne peut être étudiée ici en détail, l'éthique qui en découle est un fait social important dont il présente de façon bouleversante les conflits internes et les impasses dans les tragédies de Raskolnikov, Stavrogin, Ivan Karamazov. Chez Nietzsche, c'est au contraire l'aspiration à une issue politique et morale à l'indolence de la nouvelle élite décadente et réactionnaire. Est-ce réellement calomnier Nietzsche que de dire : Hitler, Himmler, Goebbels et Göring ont trouvé objectivement dans le « tout est permis » de Nietzsche un allié intellectuel et moral pour leurs agissements ?

Terminons sur le cas Nietzsche. Il semble superflu de commenter plus avant mon livre. Ce qui est en cause ici, plus que des penseurs individuels, c'est le destin même de l'Allemagne. De ce point de vue, la question ne peut être posée de façon plus sensée que de cette manière : que signifie l'époque hitlérienne dans l'évolution allemande ? Est-elle un épisode malheureux au sein d'un développement national — pour l'essentiel — normal ? Ou bien est-elle l'ultime conséquence paradoxale et extrême d'une évolution socio-historique anormale ? Je sais que d'une manière générale, on donne une réponse positive à la première question, même si elle n'est pas posée aussi directement. Mais je me propose ici d'argumenter en faveur d'une réponse positive à la seconde.

Ainsi, la question qui se pose immédiatement est la suivante : quand l'Allemagne commence-t-elle à dévier de son cours socio-historique normal(18) ? Autant que possible, je ferai ici appel à des témoins non socialistes, pas engagés très loin à gauche. Alexander von Humboldt pensait que l'Allemagne s'était fourvoyée à partir de la guerre des Paysans(19). Il y a là une profonde vérité. Car le chemin normal du développement moderne bourgeois présuppose la victoire sur les formes de vie féodales et, celle-ci confère simultanément à l'unité nationale, qui naît au cours du même processus, un fondement réel dans l'unité politique de la nation. Il en fut ainsi, *mutatis mutandis*, en France et en Angleterre. Dans la guerre des Paysans, il y avait aussi — dirigée contre le féodalisme pourrissant — une aspiration à l'unité nationale ; elle a trouvé son expression dans le projet de constitution de Wendel Hippler(20). La victoire des princes contre les paysans a consolidé le déchirement national, l'éparpillement en petits États

(*Kleinstaater*). Ce qui a eu lieu en France en tant que liquidation du féodalisme a pris en Allemagne une forme caricaturale : d'une part, les petits princes victorieux et leurs partisans ont produit des caricatures de la monarchie absolue, avant tout en se gardant de liquider ou même de transformer le féodalisme en pleine décomposition, pour au contraire le maintenir pour l'essentiel ; d'autre part, cette pitoyable transition vers la monarchie absolue ne fut pas un vecteur, mais au contraire une entrave à l'unité nationale. Quand le jeune Hegel, dans son écrit *La Constitution de l'Allemagne*, parle des puissances étrangères qui utilisaient leur statut d'électeur du *Reich* à la destruction de l'unité nationale, il cite outre le Danemark, la Suède et l'Angleterre : « Avant tout la Prusse. »

Cette remarque illustre déjà la relation anormale entre la situation politique et la culture en Allemagne. La culture, pour les Français du « Grand Siècle(21) » aux Lumières, pour les Anglais de Shakespeare à Walter Scott, est l'expression directe et appropriée de l'émergence et du développement de l'esprit national sur le terrain de l'unité politique en voie de consolidation et de renouveau. La grande culture allemande de Lessing à Heine est une excroissance paradoxale, oppositionnelle : elle est dirigée contre le passé et le présent, elle lutte pour un futur utopique, dont les contours sont encore très flous et peu visibles. Il n'est pas étonnant que, lorsque la Révolution française et Napoléon ont mis la question de l'unité nationale à l'ordre du jour — naturellement de l'extérieur et non de l'intérieur — pour la première fois depuis la guerre des Paysans, même les plus grands n'aient pu donner que des réponses hésitantes, utopiques et irréalisables : Goethe et Hegel attendaient une solution « du grand professeur de droit public de Paris », Scharnhorst et Gneisenau(22) rêvaient d'un renouveau spirituel interne de la Prusse.

Les utopies se forment là où manque encore la base matérielle du changement. Cette base matérielle est apparue à l'époque post-napoléonienne, dans le *Zollverein*(23) prussien. Il est frappant que ses frontières coïncident exactement avec celles qui furent engendrées par la victoire de la Prusse contre l'Autriche en 1866(24). Mais ici aussi, le contraste avec l'Occident est clairement visible. L'unité économique et politique de la France s'est réalisée simultanément par le biais d'événements historiques intérieurs ; en revanche, la base économique de l'unité allemande s'est accomplie pour ainsi dire dans le dos de ceux qui l'ont réalisée sans la souhaiter. Cette remarque n'est pas de « l'économisme marxiste ». Treitschke(25) décrit l'émergence du

Zollverein comme faite « en bonne partie contre la volonté de la couronne prussienne », et comme il ne comprend rien au lien entre économie et politique, il ajoute : « on voit ici à l'œuvre une force intrinsèque de la nature ». Il montre aussi que Frédéric-Guillaume IV était pro-autrichien, que les états du centre « eussent détruit la Prusse de gaîté de cœur, mais personne n'osait briser le *Zollverein* ; nul ne pouvait se défaire de ce lien ». Le fait même que Treitschke comprenait ce processus aussi peu que les participants — « c'est la nature des choses qui finit par engendrer cette situation », dit-il — fait de lui un témoin insoupçonné à ce sujet. L'unification politique de l'Allemagne est devenue au milieu du XIX^e siècle une nécessité économique.

Il était cependant primordial de savoir comment la réaliser politiquement. Dès 1848, le peuple allemand se vit placé devant l'alternative : « l'unité par la liberté » ou « l'unité avant la liberté ». La défaite de la démocratie pendant la révolution a répondu à cette question dans le sens de la seconde formule et de façon telle que la concrétisation de la liberté était toujours remise aux calendes grecques. Le jeune Marx avait déjà prévu ce tournant de l'histoire allemande. Il écrivait ainsi sur l'une de ses perspectives possibles : « L'Allemagne se trouvera un jour au niveau du déclin européen, sans avoir jamais atteint le niveau de l'émancipation européenne. » C'est exactement ce qu'a réalisé Bismarck à la fin de la guerre franco-prussienne : une Allemagne unifiée économiquement et politiquement, qui put ainsi très rapidement prendre le chemin de l'essor capitaliste vers l'impérialisme ; une Allemagne qui — dans la bonne tradition bonapartiste — introduisit le suffrage universel, mais dont le parlement n'était investi d'aucun pouvoir réel, et dont la politique fut toujours menée par les Hohenzollern et des hobereaux devenus bureaucrates civils et militaires. Après 1848, il y avait encore une alternative sur cette question : soit une fusion de la Prusse dans l'Allemagne, soit la prussification de l'Allemagne. L'histoire allemande a fourni une réponse sans ambiguïté à cette alternative.

C'est ainsi que furent posés les fondements de la nouvelle Allemagne. Bismarck avait réalisé avec une grande habileté diplomatique la superstructure politique en vue du *Zollverein*. Et comme il s'agissait d'un fait historico-mondial important, il apparut longtemps dans la mémoire allemande comme un grand homme d'État. Dans le même temps, il était fort loin d'avoir une image claire et adéquate de ce qu'il avait accompli. Il avait un sourd pressentiment

que l'émergence d'une grande puissance allemande présentait des dangers, dont il ne se représentait pas clairement les causes. Il partait du principe que l'Allemagne « repue », donc pacifiquement disposée, était la gardienne de l'équilibre pacifique européen. Il s'efforçait donc de maintenir à tout prix le *statu quo* de 1871, et tout signe de modification des alliances réveillait son célèbre « cauchemar des coalitions(26) ». Il ignorait bien entendu que ses mesures économiques étaient vouées à servir le développement de l'impérialisme allemand et non la consolidation d'une Allemagne « repue ». Ce qu'il fit par ailleurs — lois antisocialistes, *Kulturkampf*(27) — était destiné à promouvoir le renforcement de la prussification de l'Allemagne et impossible à réaliser à la hauteur de ses intentions.

La chute de Bismarck était donc une nécessité historique. L'Allemagne insatisfaite, l'Allemagne prussifiée, qui désormais cherchait sa « place au soleil », l'écarta au profit de la figure symbolique à bien des titres de Guillaume II, ce hâbleur psychopathe et médiocre. Ce fut longtemps un poncif de l'historiographie allemande que de se contenter de mettre en relief le contraste entre ces deux acteurs de premier plan. Cette opposition existe sans nul doute, y compris du point de vue du poids politique et humain de leurs personnalités. Cependant, il est utile ici de souligner un trait spécifiquement allemand commun aux deux : l'irréalisme de leur conception stratégique fondamentale. C'est particulièrement important, parce que cet irréalisme est justement une conséquence rarement aperçue de l'évolution allemande. La petitesse philistine dans l'Allemagne morcelée a rendu impossible tout projet politique qui soit à la fois ambitieux et fondé sur la réalité ; de tels projets ne naissent qu'à l'occasion des conjonctures fatidiques d'un grand peuple qui participe de l'histoire universelle précisément en répondant aux questions essentielles pour son existence. Avec la fondation du Reich, le peuple allemand se trouva face à la situation suivante : comment le peuple allemand devenu un État et se développant rapidement allait-il s'intégrer au concert des puissances mondiales ? La réponse bismarckienne de l'Allemagne repue — à la veille du passage à l'impérialisme — était complètement irréaliste économiquement. Il se distingue néanmoins de ses successeurs par ses tentatives de mettre en œuvre sa stratégie irréaliste par des manœuvres tactiques soigneusement pondérées.

Derrière toutes les improvisations de Guillaume II, on trouve aussi une conception irréaliste : celle de l'Allemagne comme puissance

mondiale dominante. Cette conception est tellement irréaliste qu'elle prend une forme consciente au moment de sa pseudo-réalisation pendant la première guerre mondiale. Mais s'il faut juger la politique extérieure de Guillaume II du point de vue politique (et non psychopathologique) dans son unité, il faut partir de ces systèmes de grandes puissances mondiales. Car un développement impérialiste normal de l'Allemagne aurait exigé de louver prudemment entre grands intérêts antagonistes de l'époque (Angleterre-Russie, Russie-Autriche, Angleterre-France etc.), et d'appliquer une stratégie par étapes sur le mode du *do ut des*⁽²⁸⁾. Sans pouvoir entrer dans les détails, on doit admettre que la politique de Guillaume II est parvenue — ce que peu auparavant personne n'aurait cru possible — à dissiper provisoirement tous ces antagonismes et à jeter les bases de la future Entente. Dans l'historiographie allemande, à quelques exceptions près, cet aspect général n'apparaît pas. On se contente de ressasser l'argument éculé que l'Angleterre comme la France et la Russie avaient elles aussi des ambitions impérialistes et donc finalement belliqueuses. Il ne s'agit pas ici de s'appesantir sur cette évidence mais de savoir quelle politique impérialiste a menée l'Allemagne wilhelmienne dans un tel environnement impérialiste. Quand par exemple, l'Angleterre s'efforçait réellement de mettre sur pied un accord avec l'Allemagne sur les flottes de guerre, il ne fallait voir cachés là ni amour irénique ni ruse diabolique, mais simplement la tentative de transformer l'Allemagne d'une concurrente dangereuse en un partenaire subordonné. Le prix en aurait été naturellement, outre le renoncement à la rivalité maritime et des dédommagements coloniaux, une alliance contre la Russie. L'Allemagne avait donc une opportunité, au vu de l'antagonisme séculaire entre l'Angleterre et la Russie à propos de l'Asie. Mais la politique wilhelmienne a entraîné — volontairement ou par aveuglement stratégique — l'alliance Angleterre-Russie.

Il ne s'agit pas ici de faire une analyse détaillée, et ce seul exemple peut suffire. Il apparaît simplement que la politique allemande, avec une incroyable myopie, a provoqué un combat à mort, dont l'enjeu était la domination mondiale ou l'effondrement. Au vu de la situation de l'Allemagne de l'époque, cela s'avère naturellement difficile à prouver, documents à l'appui, à partir de déclarations programmatiques. Le programme avait été élaboré officiellement par les dilettantes de la ligue pangermaniste ; ce n'est que pendant la guerre que se révéla à quel point cette influence était décisive, en particulier dans la bureaucratie militaire. (L'amitié de Guillaume II pour Chamberlain⁽²⁹⁾, l'admiration qu'il avait pour ses théories

raciales, montrent que cette influence avait commencé à s'exercer avant la guerre.)

La spécificité de la politique impérialiste allemande nous apparaît ainsi — par contraste avec les autres impérialismes — plus clairement : il existe un appareil militaire puissant et fonctionnant à merveille dans toutes les questions techniques particulières, tandis que la bureaucratie civile lui est quelque peu inférieure. Cependant toutes les démarches tactiques qui devaient être réalisées grâce à cette organisation étaient au service d'une stratégie irréaliste. Chez Bismarck, il se peut qu'il se soit simplement agi d'une erreur de jugement à propos de la situation stratégique intérieure et extérieure de l'Allemagne. Chez Guillaume II, cette erreur prend la forme d'un irrationalisme sûr de soi, autoritaire, mais concrètement dénué de fondements. Et cet irrationalisme n'est pas né par hasard ; il n'a ses racines dans la personnalité de Guillaume II que du point de vue psychologique. C'est un hasard intéressant qu'à l'époque d'un tournant décisif de l'Allemagne précédent, à savoir en 1848, Frédéric-Guillaume IV ait eu des dispositions idéologiques similaires.

On doit chercher les racines de cet irrationalisme dans le passé allemand, dans le devenir national tardif et réactionnaire de l'Allemagne. Dans les démocraties occidentales, on a assisté peu à peu au passage de grands desseins nationaux à une politique mondiale impérialiste. Ceux-ci avaient des fondements sociaux objectifs, subordonnés, de façon croissante, à un contrôle de l'opinion publique. Il n'y a eu ainsi que très rarement et jamais de façon principielle, un abîme qualitatif entre la stratégie politico-militaire et la tactique. Étant donné que la Russie était, sur le plan social, un pays attardé et que son unification politique et nationale s'était faite sous forme d'une monarchie absolue centralisée, elle se présente comme une étape intermédiaire entre l'Allemagne et les puissances occidentales, et elle est plus proche de ces dernières dans sa stratégie politique. Mais pour l'Allemagne, pendant des siècles, l'unité nationale, le pouvoir national ont été un rêve utopique, en opposition irréductible avec les manœuvres politiques mesquines conçues par une bureaucratie bornée. Cet héritage historique s'exprime déjà dans l'aveuglement stratégique de Bismarck après 1871. Ses conséquences désastreuses apparaissent en pleine lumière sous le régime de Guillaume II. Et ce n'est certainement pas un hasard qu'une écrasante majorité de l'intelligentsia allemande, lorsque la guerre fut déclarée, se soit ralliée avec enthousiasme à cet irrationalisme stratégique. Elle joua les

« idées de 1914 » contre celles de 1789.

Max Weber comptait parmi ces rares Allemands qui avaient l'intuition de cette problématique. Pour l'Ouest démocratique, l'Allemagne apparaissait simplement inquiétante et imprévisible. Dans son cercle intime⁽³⁰⁾, Max Weber disait fréquemment que le malheur national de l'Allemagne venait de ce que l'on n'ait encore jamais décapité un Hohenzollern. Et en effet, l'exécution de Charles I^{er} et de Louis XVI a représenté dans les deux cas un tournant dans le développement de la direction démocratique et du contrôle de la politique extérieure et intérieure de l'Angleterre et de la France. Assurément manque-t-il chez Weber, malgré toute son intelligence, la possibilité de mener ses pensées jusqu'à leur terme. Chez lui aussi, il y a ce contraste entre cette dimension utopiste allemande pour la situation d'ensemble et l'aspect réaliste de ses observations ou de ses raisonnements individuels. Weber était un impérialiste libéral intelligent. En tant que tel, il voyait clairement et jugeait avec acuité l'utopisme irrationnel de la politique extérieure allemande, et par la suite celui de la manière dont la guerre fut menée ; il voyait parfaitement la supériorité de la diplomatie franco-anglaise sur celle de l'Allemagne. Il voyait également que le développement de l'Allemagne conduisait nécessairement au « régime personnel » de Guillaume II, à l'impossibilité, en raison de l'impuissance du parlement, d'engendrer une couche dirigeante politiquement compétente, et donc à la domination d'une bureaucratie politiquement impuissante en dépit de son fonctionnement technique sans faille. Il avait hérité ce jugement de Bismarck. Ce dernier disait parfois que l'armée prussienne pouvait former d'excellents officiers jusqu'à en faire des commandants de régiment, tandis que les chefs de guerre brillants stratèges — Schamhorst, Gneisenau, Moltke — n'étaient en aucun cas des produits de l'école militaire prussienne. La première guerre mondiale a confirmé en tous points ce pronostic pessimiste. Comme Max Weber n'était qu'un impérialiste libéral et non un démocrate radical, sa critique souvent juste à l'égard de l'Allemagne wilhelmiennne ne pouvait demeurer qu'une utopie subjective dépourvue d'influence.

Bien sûr, il y avait dans l'Allemagne d'alors un grand parti de gauche, et même volontiers stigmatisé comme révolutionnaire : le parti social-démocrate. Il sortit vainqueur du combat contre les lois antisocialistes de Bismarck et l'on vit, d'élection en élection, le nombre de ses partisans constamment croître. Sur ces questions, il

était pourtant lui-même aveugle et par conséquent privé d'influence extérieure, et ce non pas parce qu'il aurait possédé un programme d'opposition adéquat qui se serait heurté à la surpuissance du Reich prussifié, mais parce qu'il était incapable, dans ces questions, de proposer une alternative concrète et réelle à la situation existante. C'est précisément ce que lui reproche Friedrich Engels dans sa *Critique du programme d'Erfurt* (1891), immédiatement après la victoire du parti dans son combat contre les lois antisocialistes. Il part du principe que la constitution du Reich, pour ce qui concerne les droits politiques du peuple est « une pâle copie de la constitution prussienne de 1850 » et que « le gouvernement y possède tout le pouvoir réel ». Il faut remarquer que Engels ne se contente pas de présenter le socialisme comme alternative — ce que l'on rencontre fréquemment chez les sociaux-démocrates de l'ère wilhelmienne — mais qu'il considère que sa réalisation est impossible à moins d'un complet renouveau démocratique de l'Allemagne, d'une impitoyable liquidation de tous les vestiges du passé féodal et absolutiste et de la mesquinerie du morcellement en petits États. Il souligne expressément la possibilité d'un passage au socialisme dans des pays comme l'Angleterre ou la France. Il raille en même temps l'illusion allemande sociale-démocrate d'une « aimable promenade de santé qui mène de la vieille cochonnerie à la société socialiste ». De ce point de vue, il prend en considération les possibilités légales qu'offre la situation de l'époque, se garde de réclamer une profession de foi en faveur de la république démocratique, et se contente de fixer pour objectif la « concentration de tout le pouvoir politique dans les mains des représentants du peuple », et un terme mis à l'existence de la Prusse. Chacun sait que cet appel est resté sans effets. Tout au plus, l'activité de publiciste bien isolée de Franz Mehring peut-elle passer pour une tentative de présenter une alternative vraiment démocratique au Reich bureaucrate et prussifié.

Cette alternative démocratique ne fut jamais réalisée, même après la défaite de 1918. Bien sûr ce fut la naissance d'une république (sans républicains), bien sûr la totalité du pouvoir était — au plan purement formel — aux mains des organes élus. Mais en réalité, la prédominance de la bureaucratie resta pour l'essentiel intacte ; il ne pouvait même être question d'une réforme agraire dans les domaines des Junkers prussiens. Cette faiblesse typiquement allemande de la gauche socialiste perdura également à l'époque de Weimar. Le slogan communiste d'une république allemande des conseils a, après les brèves hésitations d'une minorité, renforcé les tendances opportunistes

au sein de la social-démocratie. Cela ne signifie pas seulement le refus d'un bouleversement socialiste mais avant tout le renoncement à toute réforme démocratique fondamentale. Même le danger toujours plus pressant du nazisme ne put changer cet accommodement à la vieille Allemagne transformée seulement de façon formelle et superficielle. Il y avait sans doute des tendances de gauche dans la social-démocratie, des tendances dont les efforts pour constituer un front démocratique unitaire contre Hitler ont été avant tout contrecarrés par la propension de la direction du parti à accepter des compromis inconditionnels, mais il faut ajouter que le mot d'ordre stalinien de la social-démocratie comme « frère jumeau » du fascisme est finalement venu à l'appui de l'opportunisme de droite. Le mouvement ouvrier numériquement le plus fort du monde capitaliste fut donc impuissant dans le combat pour la défense de la démocratie de Weimar. Papen put déjà congédier le gouvernement prussien de gauche comme un mauvais domestique, de même que fit défaut une gauche démocratique résolue au combat contre Hitler.

Puisque pendant la République de Weimar, pour reprendre la formule de Weber, on n'avait pas, même au sens figuré, décapité de Hohenzollern, le développement général et la structure fondamentale de la politique allemande ne purent être transformés. Weber lui-même faisait partie du petit nombre de ceux qui tirèrent des conséquences réalistes de la défaite : « Bien entendu, notre devoir envers la vérité nous ordonne de reconnaître que c'en est fini du rôle politique *mondial* de l'Allemagne. » C'était vrai en 1918 et cela aurait pu devenir plus tard une base correcte pour le futur. Mais peu à peu vinrent des attermoissements conjoncturels. Les conditions de paix avaient originellement pour but de rendre impossible un deuxième 1914 de la part de l'Allemagne. La Russie était cependant devenue une république des conseils et l'idée d'un réarmement — légal ou non — de l'Allemagne contre les Soviétiques était extrêmement séduisante aux yeux de nombreux hommes politiques occidentaux. C'est ainsi que des vestiges de l'appareil militaire, préservés par le mode de démocratisation weimarien que nous venons d'évoquer, et ses complices (pensons à la Reichswehr noire⁽³¹⁾ et au procès Ossietzky⁽³²⁾) vinrent à bénéficier d'une certaine marge de manœuvre. La frange restauratrice se consolida et avec elle le souhait d'une révision des accords de paix ; il ne s'agissait désormais plus que de savoir qui serait « l'homme fort » qui remettrait l'Allemagne sur la voie éprouvée du combat pour la domination du monde. Car ils étaient de plus en plus nombreux à dire que l'Allemagne avait été

invaincue pendant la guerre et que seul le « coup de poignard dans le dos(33) » (de la gauche) avait fait le jeu de la victoire de l'Entente.

Toutes ces remarques ne prétendent pas constituer une préhistoire pragmatique et scientifiquement fondée de la prise de pouvoir par Hitler qui — là aussi un symptôme du développement de l'Allemagne — s'est accomplie sous des formes parfaitement légales. Cette présentation se contente de mettre en évidence le moment de continuité de l'histoire allemande en dépit de bien des tournants abrupts en surface. Et je me contenterai de signaler que les dirigeants de l'aile droite restauratrice de la bourgeoisie allemande qui, sous forme de coalitions, ont aidé Hitler à parvenir légalement au pouvoir, avaient une stratégie tout aussi irrationnelle et utopique que celle de Guillaume II. Ce qui n'était chez ce dernier qu'une tendance indécise est parvenue chez eux à sa pleine maturité. Comme le remarque Hegel, lorsqu'une forme historique est en passe de disparaître, toutes ses déterminations se manifestent dans leur plus ample déploiement. Nous retrouvons donc ici cette précision technique dans toutes les questions tactiques mêlée à une irrationalité stratégique accomplie, sans bornes, pour ce qui concerne les objectifs visés. La domination mondiale de l'Allemagne apparaît sans fards : les « sous-hommes » peuvent une fois pour toutes comprendre ce que sera leur destin si les « surhommes » allemands disposent d'une force illimitée. On parle souvent du dilettantisme militaire d'Hitler. À juste titre. Mais Ludendorff et ses prédécesseurs étaient d'indéniables spécialistes, bien formés, et pourtant leurs initiatives, de l'invasion de la Belgique à Verdun en passant par Brest-Litovsk jusqu'à la dernière offensive à l'Ouest n'ont-elles pas été un déni des enseignements de Clausewitz tout aussi bien que les projets hitlériens que l'on accuse d'amateurisme ?

Bien entendu, dans des proportions incomparables — ce qui laisse peut-être l'humanité espérer que ce fut là la dernière fois que « l'essence allemande » se disposait à faire « le salut du monde(34) ».

Je sais que le mot « espoir » est aujourd'hui perçu par beaucoup en Allemagne comme une insulte. Le nazisme n'appartient-il pas à un passé depuis longtemps révolu ? L'Allemagne n'est-elle pas une démocratie libre et pacifique ? Les participants à l'attentat du 20 juillet(35) n'ont-ils pas montré que les meilleurs Allemands avaient déjà rompu avec le régime d'Hitler ? Ce n'est pas par hasard que je réponds d'abord à cette dernière question. Si on lit par exemple la biographie détaillée de Gördeler(36) par Ritter, le lecteur sans préjugés

bute effectivement sur les propositions qu'il faisait aux puissances occidentales. Ainsi, l'Allemagne devait à ses yeux conserver l'Autriche et les Sudètes, et il lui arrive même de revendiquer le sud Tyrol. Est-ce là une véritable rupture avec Hitler ? Est-ce que l'*Anschluss* de l'Autriche n'était pas un acte de violence typique du régime hitlérien ? Est-ce que Munich et ce qui s'ensuivit pour la Tchécoslovaquie n'était pas un pas décisif vers la domination mondiale hitlérienne ? Doit-on créditer ces hommes qui sur ces questions s'alignent sur l'héritage hitlérien, d'une rupture réelle avec le passé allemand, Hitler compris ? Est-il possible de refuser Hitler et cependant de s'approprier des pans décisifs de sa politique de conquête ?

Chacun sait que l'actuelle République fédérale d'Allemagne est une démocratie aussi manipulée que peuvent l'être aujourd'hui ses homologues occidentaux. D'aucuns objecteront sans doute à voir dans la France de De Gaulle une démocratie de ce type. Mais d'une part, je ne parle pas de démocratie en général mais de démocratie manipulée. D'autre part, n'importe quel communiste allemand se féliciterait de pouvoir jouir chez lui des libertés démocratiques qui vont de soi dans le régime gaullien. Aucun homme raisonnable ne doit donc considérer la République fédérale comme une héritière d'Hitler. Mais ce n'est pas sur ce point que porte la question que je pose. Gördelier était lui aussi un adversaire d'Hitler, il fut même exécuté par lui — et pourtant : la revendication de l'Autriche et des Sudètes n'est rien d'autre que la tentative de s'approprier l'héritage hitlérien. La profonde ambiguïté et la profonde ambivalence de l'attentat du 20 juillet tiennent au fait que ceux qui y ont participé voulaient liquider Hitler et néanmoins reprendre des éléments décisifs de son héritage. Ils étaient sans doute, au moins au moment de la conjuration, des adversaires politiques immédiats d'Hitler, mais il est également certain qu'ils étaient par essence des rejetons politiques de l'évolution de l'Allemagne qui avait commencé longtemps avant Hitler, mais qui n'a pas abouti à lui par hasard. Ils voulaient le supprimer sans pour autant rompre avec les catégories décisives — avec leurs formes fluctuantes — spécifiques de l'impérialisme allemand.

Cette rupture est-elle réellement accomplie aujourd'hui, après presque un quart de siècle ? Et cela si nous entendons par là, bien entendu, une rupture également avec Gördelier, avec tout ce qui se rattache aux suites allemandes de 1848, et pas seulement avec des phénomènes isolés spécifiques de l'hitlérisme. Car ce n'est qu'ainsi que nous pouvons revenir à notre question initiale. La responsabilité

collective d'une nation envers un moment de son devenir a quelque chose d'abstrait et d'insaisissable au point de paraître dépourvue de sens. Et pourtant, l'Allemagne ne pourra considérer, dans sa mémoire nationale, le moment de l'hitlérisme comme définitivement révolu que lorsque sera radicalement surmontée la mentalité intellectuelle et morale qui l'a nourri et lui a donné son mouvement, son orientation et sa forme. Ce n'est qu'à cette condition qu'il sera possible pour d'autres — pour d'autres peuples — de croire à un revirement véritable et de considérer le passé comme véritablement révolu. Ce n'est qu'à ce plan que notre question — qui aujourd'hui émerge d'un côté avec une acuité grandissante, mais de l'autre est rejetée avec une suffisance elle aussi croissante — commence à prendre réellement sens.

Prenons une question actuelle comme par exemple la participation de l'Allemagne et son rôle dans la puissance atomique de l'OTAN. Côté allemand, on ne cesse de souligner qu'il faut éviter une discrimination de la République fédérale. Nous n'évoquerons même pas la position de l'Union soviétique à ce sujet, bien que les peuples qui la constituent et qui ont, durant la seconde guerre mondiale, subi dans leur propre chair les méthodes d'occupation allemandes, auraient un certain droit de généraliser leurs propres expériences. Mais même le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*⁽³⁷⁾, que personne ne qualifiera de particulièrement extrémiste, écrit à l'occasion que la possession d'armes nucléaires de la part de l'Allemagne serait aussi inquiétante aux yeux de la Maison Blanche qu'à ceux de son adversaire. De Gaulle exprime de façon répétée sa préoccupation sur le fait qu'en cas d'un droit allemand à disposer d'armes atomiques, son pays pourrait se retrouver impliqué dans des conflits qu'il ne souhaite en aucun cas. L'état d'esprit est très sensiblement identique en Angleterre. Indubitablement, il y a là une méfiance générale et profonde, une discrimination : on redoute que la République fédérale, dans ce cas, ne risque d'entraîner ses alliés dans une nouvelle guerre mondiale qu'ils ne veulent pas. S'il y a un sens derrière les formules sibyllines de la langue diplomatique, c'est celui que les partenaires de l'OTAN craignent un nouveau 1914 ou un nouveau 1939 du côté de la République fédérale au cas où elle viendrait à disposer de la liberté d'initiative dans le domaine de la guerre atomique.

Au sortir de la guerre, ce problème n'est pas immédiatement apparu avec une telle acuité. On pensait alors que c'était l'affaire de la politique mondiale dans son ensemble d'éviter une telle répétition. Dans le même temps, l'Allemagne paraissait privée de toute possibilité

physique de faire peser une menace de cet ordre. Ce n'est que lorsque Dulles inaugura la politique de la guerre froide en fixant comme objectif stratégique de refouler l'Union soviétique jusqu'à ses frontières d'avant-guerre, et que l'économie de l'Allemagne commença de se restaurer que la perspective d'Adenauer émergea : ranimer dans ce cadre l'impérialisme allemand comme fidèle allié des États-Unis. Ce rêve a fait long feu. Le match nul atomique a imposé une nouvelle politique extérieure aux États-Unis, dont l'une des conditions — de facto, même si elle reste tacite — réside dans le *statu quo* européen. De ce fait, la politique extérieure d'Adenauer a perdu l'assurance de son orientation. Le plan stratégique tout aussi tacite — prévoyant qu'un conflit entre les États-Unis et l'Union soviétique devait conduire à une révision des accords de paix, se voit privé de fondement et recule à l'horizon. Les préparatifs consistant à maintenir les résolutions de Munich, la non-reconnaissance des nouvelles frontières etc. n'ont eu pour effet que de braquer les projecteurs sur l'Allemagne en tant que foyer d'agitation de l'Europe. Personne ne croit, naturellement, que l'Allemagne s'apprête à provoquer une guerre ; mais personne n'est totalement assuré qu'elle ne s'emparerait pas de la première occasion qui semblerait favorable à ses dirigeants, et personne ne se fie — après les expériences de deux guerres mondiales — à un homme d'État allemand pour juger posément d'une situation critique et résister à l'attrait de la revanche. (Pensons aussi que les Anglais et Américains, qui ont une peur panique de voir l'Allemagne pourvue d'un droit de codécision en matière d'armes nucléaires, n'éprouvent rien de tel à l'égard de la « force de frappe » dont dispose effectivement de Gaulle. Le combat qu'ils mènent contre elle a des motifs complètement différents.)

Cela nous ramène à la question de la discrimination. Si l'époque hitlérienne n'avait été qu'un épisode malheureux dans le développement de l'Allemagne, si l'Allemagne avait, à un moment quelconque réglé ses comptes une fois pour toutes avec cette période, l'état d'esprit mondial serait tout différent. La deuxième question n'exige pas que l'on rentre dans les détails. Bien sûr, les criminels nazis font l'objet de procès et de condamnations. Pour citer un témoin que l'on ne soupçonnera pas d'extrémisme de gauche, *Der Monat* a publié à l'occasion d'un débat sur la prescription une lettre dans laquelle on peut lire : « Les criminels qui sont à la barre, ont écopé de peines qui conviendraient mieux à un chauffard alcoolique, quand ils n'ont pas été tout simplement amnistiés au prétexte qu'ils n'auraient pas eux-mêmes manié la corde, la hache, une arme à feu ou un

instrument de torture. Il s'avère que le procureur, qui est parti pour l'Est examiner les documents à la dernière minute, est un ancien adhérent du parti et un ancien SA. Quant au ministre, qui administrait la justice du Troisième Reich de manière si lucrative, il jouit, avec l'appui d'une juridiction allemande, d'une pension tout à fait coquette. » Ceux qui connaissent le sort qui a été fait à un Globke(38) d'un côté et à Nieckisch(39) de l'autre peuvent se faire une idée sur cette question.

Mais il ne s'agit encore là que d'un symptôme de ce que des cercles larges et très influents considèrent les nazis « désireux de contribuer à la reconstruction » comme des citoyens plus dignes de confiance que les antifascistes résolus et prêts à tous les sacrifices. La question véritable, celle à laquelle nos remarques ne cessent de nous ramener est la suivante : l'époque hitlérienne n'a-t-elle réellement été qu'un épisode que l'on pourrait liquider isolément ? Les indications historiques précédentes ont déjà exposé mon opinion sur ce point. Je voudrais maintenant recourir au témoignage d'un écrivain. Arnold Zweig(40), dans son cycle romanesque sur la première guerre mondiale, a donné une description quasi encyclopédique de ce qui se passait à l'arrière de l'armée allemande. On y voit déjà des camps de concentration pour la population de Lituanie ou celle de Belgique que l'on peut sans exagérer qualifier de dignes prédécesseurs de ceux d'Hitler ; on y trouve des images vivantes de l'horreur qu'inspire la race des seigneurs aux peuples occupés aussi bien qu'à ses alliés ; on voit — ce qu'il faut souligner avant tout — comment de telles circonstances transforment des bureaucrates subalternes en scrupuleux assassins, en lâches bourreaux, et celui qui n'est pas familier de l'histoire allemande ne pourra que s'étonner du nombre de traits communs avec les grands et petits Eichmann qui se révèlent ici. Chez Zweig, le lieutenant Kroysing, dont le frère a été assassiné avec de telles méthodes, dit à un aumônier : « N'avez-vous pas trouvé, puisque vous êtes ici depuis deux ans, que le pouvoir absolu sied mal à bien des gens ? Et que l'Allemand moyen a besoin d'une pression moyenne, pour conserver sa manière d'être ? La caste guerrière aristocratique rend à ces gens-là la vie si irrespirable, qu'ils en éclatent... Un négociant en vin ou un fonctionnaire au service des retraites un peu roué croit sans remords accomplir les exploits du roi David, juste parce qu'il va se tapir à toute vitesse derrière le dos d'inconnus lorsqu'il sent sur son cou un poing vengeur. » Beaucoup ont tenté d'expliquer la psychologie ou la sociologie des assassins d'Auschwitz. Mais l'on ne trouve les causes réelles que dans l'histoire, lorsque l'on

est capable d'entendre dans la rumeur qui monte du front, de l'arrière, de l'Hinterland de la guerre wilhelmienne, les leitmotivs de l'hitlérisme qui retentissent parfois avec la puissance d'un prélude orchestral.

Si nos oreilles sont suffisamment sensibles à ces tonalités historiques, nous pouvons percevoir dans différents registres aussi bien la continuité de l'histoire allemande que ses différences avec d'autres sociétés tout aussi bourgeoises et impérialistes. Je rappelle à nouveau les soupirs de Max Weber à l'idée que l'on n'ait jamais décapité un Hohenzollern et je suggère au lecteur de comparer l'affaire Dreyfus à l'affaire de Saverne⁽⁴¹⁾ dans la « période de sécurité » de l'avant-guerre ; ou si l'on veut se référer au présent, de penser au destin politique du ministre anglais Profumo⁽⁴²⁾ et de Franz Joseph Strauss⁽⁴³⁾. Tous deux ont manifestement et incontestablement menti à propos de questions politiques importantes. Mais tandis que Profumo a disparu irrémédiablement de la scène politique, Strauss est toujours un chef de parti influent et rien ne dit qu'il ne redeviendra pas un jour ministre.

Bien sûr tous ces exemples sont, comme on dit, des cas particuliers et pour chacun d'eux on peut trouver un historien qui l'explique de façon pragmatique et « scientifique » de manière à ce que leur valeur symptomatique disparaisse. Face à cela, des considérations comme les miennes sont impuissantes. Mais elles ne s'adressent pas à ceux qui se voilent la face délibérément, mais à ceux que travaille un sentiment confus de malaise par rapport au passé hitlérien de l'Allemagne. Ceux-là doivent être amenés à avoir une vision historique pour comprendre qu'Hitler n'a pas été un épisode isolé et contingent dans l'histoire allemande après 1848 et qu'en terminer réellement, et donc efficacement avec l'époque hitlérienne, que véritablement surmonter le passé allemand ne sera possible que lorsque l'on aura au moins compris que les alternatives posées par 1848 ont reçu de mauvaises réponses, et qu'entre-temps l'Allemagne, dans l'« époque des conséquences », pour reprendre l'excellente formule de Churchill⁽⁴⁴⁾, a plus ou moins végété intellectuellement, moralement et politiquement. Il est bien sûr impossible de revenir à la problématique de 1848 et de réaliser aujourd'hui immédiatement et sans changements les objectifs d'alors. En cent vingt ans, le monde entier a fondamentalement changé et c'est pourquoi une continuité des problèmes et des tâches comporte à la fois des similitudes et des différences. Mais s'ils persistent à ne pas reconnaître comme telle l'impasse dans laquelle

l'Allemagne s'est engagée, s'ils ne voient pas en quoi consiste réellement la supériorité politique et morale de nations par ailleurs socialement et économiquement comparables, les Allemands continueront à considérer Hitler comme un simple épisode de leur histoire et ne pourront par conséquent véritablement tourner la page.

Aujourd'hui, il y a peu à attendre de la politique officielle. Il n'y a pas de gauche démocratique organisée et il n'y en aura vraisemblablement pas avant longtemps. Le programme de Godesberg⁽⁴⁵⁾ a mis un coup d'arrêt aux tentatives déjà timides des sociaux-démocrates pour proposer des alternatives à des moments déterminés du devenir allemand. La social-démocratie actuelle ne présente aujourd'hui comme alternative que celle d'être une CDU améliorée, c'est-à-dire un parti qui représente les intérêts de l'ensemble du capitalisme allemand mais se montre moins complaisante envers les tendances lobbyistes de groupes particuliers. Je le dis une fois de plus, la période stalinienne a largement aidé les cercles dirigeants de la droite à s'engager dans cette voie. Si la tentative objectivement tout à fait possible de faire de la RDA un Piémont démocratique pour l'Allemagne entière n'avait pas été vouée à l'échec à cause de la politique stalinienne, les projets d'alternatives démocratiques auraient sans doute une physionomie différente y compris dans la social-démocratie allemande.

Mais le fait que la vie quotidienne courante puisse faire l'objet de manipulations n'implique nullement qu'elles aient lieu avec l'assentiment des masses. Au contraire : de soudaines explosions de l'opinion publique comme, par exemple, « l'affaire du *Spiegel*⁽⁴⁶⁾ », montrent à quels points les désaccords latents sont forts. Mais les aspirations réformistes n'ont ni centre, ni organisation, ni pouvoir direct. Cela signifie que le rôle et l'importance des intellectuels, des écrivains en particulier, vont se voir renforcés. Ce n'est pas par hasard que j'ai mentionné Böll, Hochhut et Peter Weiss au commencement de ces réflexions. Ils ne sont pas les seuls et nous sommes sans doute à la veille d'une nouvelle vague d'œuvres littéraires similaires, vouées à éveiller les consciences. On peut s'en féliciter : c'est la meilleure tradition de la littérature, la tradition démocratique. La France en a fourni une série presque ininterrompue, de Voltaire, Diderot et Rousseau, de Zola et Anatole France lors de l'affaire Dreyfus jusqu'à J.-P. Sartre à l'époque de la guerre d'Algérie. L'Allemagne d'avant 1848 n'était pas non plus étrangère à ce phénomène ; en dépit des limites que les conditions sociales y avaient imposées à la liberté

d'expression littéraire, il y eut Lessing et Forster, Büchner et Börne, Heine et le jeune Marx. Il y eut aussi pendant l'époque hitlérienne une littérature de l'émigration qui relève de la même tradition : Thomas et Heinrich Mann, Bertolt Brecht, Arnold Zweig, et bien d'autres. Bien sûr, il y a encore de larges cercles pour stigmatiser ce mouvement d'émigration (il suffit de penser aux critiques adressées lors des élections à Willy Brandt, pourtant si modéré, si « politique »). « L'émigration de l'intérieur » n'en est que mieux considérée. Cela ne vaut naturellement pas pour les opposants authentiques, les Nieckisch⁽⁴⁷⁾ et les Niemöller⁽⁴⁸⁾, mais plutôt pour ceux qui comme Heidegger ou Carl Schmitt — à en croire leurs déclarations tardives — n'ont participé de l'hitlérisme que sous la forme d'un incognito kierkegaardien. C'est Hölderlin qu'ils avaient à l'esprit lorsqu'ils appelaient leurs auditeurs à manifester en faveur d'Hitler, ou se faisaient les interprètes de Hobbes lorsqu'ils justifiaient à l'aide de la « science juridique » toutes les violations du droit par Hitler à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Allemagne, etc.

J'en reviens ici à mes réflexions initiales : il n'y a pas de vision du monde innocente. Au plan purement philosophique, Hegel s'est inscrit en faux contre la théorie aristocratique de la connaissance de « l'intuition intellectuelle » de Schelling, et Goethe n'a cessé de souligner que : « Tout être humain, même le plus insignifiant, peut être accompli. » Qui tient ces convictions pour démodées et cherche et trouve chez Nietzsche les fondements intellectuels justifiant le « tout est permis » des surhommes (redisons-le ici : qui est aussi celui des Hitler, des Himmler, des Goebbels et des Göring), qui dénigre, en termes de « psychologie des profondeurs », toute forme de résistance des masses en la qualifiant de ressentiment, condamne pour lui et les autres la voie qui permettrait de sortir de l'impasse dans laquelle le peuple allemand s'est engagé si longtemps. Nul ne peut aujourd'hui barrer cette voie à la littérature (y compris les sciences sociales, l'histoire et la philosophie). Si ce n'est elle-même, bien entendu, lorsqu'elle choisit d'éluder les grandes questions et d'orienter un contenu dégradé, appauvri à force de « profondeur », vers la production d'effets de chocs purement absurdes, et se soucie de préserver, grâce à une « intégrité artistique » de cette nature, la considération dont elle jouit au sein du conformisme manipulé.

L'auteur de ce texte n'éprouve pas le besoin de s'excuser devant ses lecteurs de la dureté du jugement qu'il se permet de formuler en tant que hongrois. Voilà plus de soixante ans que j'ai écrit mon premier

essai sur Novalis et depuis la philosophie allemande, la littérature allemande, le destin allemand n'ont cessé d'être au cœur de mes activités d'écrivain. Le livre dont sont extraits les chapitres publiés ici est lui aussi destiné, dans l'ensemble comme dans ses détails, à favoriser ce réveil de l'esprit allemand authentique. C'est la satisfaction de pouvoir en mettre des chapitres importants à la disposition d'un public plus vaste qui m'a incité à faire précéder les analyses du livre de cet essai de résumé historico-philosophique des problèmes vitaux de l'Allemagne.

Budapest, janvier 1966

1. Heinrich Böll, *Les Deux Sacrements*, Seuil, Paris, 1982 ; éd. all. *Billard um halbzehn*, Kiepenheuer und Witsch, Köln, 1959.

2. Rolf Hochhut, *Le Vicaire*, Seuil, Paris, 2002 ; éd. all. *Der Stellvertreter*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1963. Cette pièce provoqua à sa sortie une controverse. Hochhut voulait en effet montrer que Pie XII était au courant du génocide des Juifs pendant la guerre et avait pourtant gardé le silence.

3. Rolf Hochhut, *Die Berliner Antigone*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1963.

4. Jorge Semprun, *Le Grand Voyage*, Gallimard, 1963.

5. Peter Weiss, *Marat-Sade*, L'Arche, Paris, 2000 ; éd. all. *Die Verfolgung und Ermordung Jean-Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964.

6. Oratorio en onze chants basé sur la transcription des procès-verbaux : Peter Weiss, *L'Instruction*, Seuil, Paris, 1966 ; éd. all. *Die Ermittlung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1965.

7. Lukács pense sans doute à Martin Walser, *Chêne et lapins angora, chronique allemande*, Gallimard, Paris, 1968 ; éd. all. *Eiche und Angora — eine deutsche Chronik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1962.

8. En français dans le texte.

9. Erich F. Podach, auteur de *L'Effondrement de Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1978 ; éd. orig. 1931.

10. Julius Langbehn (1851-1907), auteur du livre *Rembrandt als Erzieher* (Rembrandt comme éducateur) où il oppose l'art à la raison.

11. Paul de Lagarde (1827-1891) idéologue pangermaniste et antisémite.

12. Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), un des inspirateurs de la « révolution conservatrice ». Auteur du livre *Das dritte Reich* (Le troisième Reich) en 1923.

13. Ernst Jünger (1895-1998), écrivain allemand, appartenant au courant de la « révolution conservatrice », auteur du *Travailleur*. Lukács y consacre plusieurs pages de *La Destruction de la raison*.

14. En français dans le texte.

15. Cf. Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage, 2. »

16. Lois de répression contre le parti social-démocrate (1878-1890) promulguées par Bismarck parmi lesquelles l'interdiction de manifester ainsi que celle de la publication de quarante-huit journaux.

17. Voir in Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « flâneries inactuelles ».

18. Lukács fait ici allusion à la polémique concernant le *Sonderweg* (chemin particulier) qu'aurait pris l'Allemagne après 1848 à la différence des autres pays industrialisés, chemin particulier qui seul pourrait expliquer l'apparition de la barbarie nazie.

19. La guerre des Paysans : mouvement de révolte populaire consécutif à la Réforme, écrasé par les princes avec la bénédiction de Luther. Voir Friedrich Engels, *La Guerre des Paysans*.

20. Wendel Hippler, un des dirigeants de l'insurrection des paysans.

21. En français dans le texte.

22. Généraux ayant modernisé l'armée prussienne pendant les guerres contre Napoléon.

23. *Zollverein* : union douanière née en 1834 et ayant précédé l'union nationale.
24. À la bataille de Sadowa.
25. Heinrich von Treitschke (1834-1896), historien réactionnaire, député de la droite nationale au Reichstag.
26. En français dans le texte.
27. Campagne de Bismarck contre l'Église catholique et le pouvoir du Pape (1873-1875).
28. Adage latin : « Je donne pour que tu donnes ».
29. Houston Stewart Chamberlain, le gendre de R. Wagner, auteur pendant la guerre de brochures pangermanistes ainsi que des *Fondements du XIX^e siècle* dont s'inspira fortement l'idéologie nazie.
30. Lukács fréquenta en effet le « cercle Max Weber » après s'être lié d'amitié avec ce dernier en 1913. Max Weber sera pris à partie par Lukács dans *La Destruction de la raison*.
31. La Reichswehr noire : l'armée allemande étant limitée à 100000 après la guerre, on appelait Reichswehr noire les anciens combattants, réserve potentielle évidente en cas de nouveaux conflits, mus par des idées de revanche.
32. Carl von Ossietzky (1889-1938), journaliste allemand pacifiste et libéral. Prix Nobel de la paix en 1935, il mourut en camp de concentration.
33. Lukács fait référence à un leitmotiv de la propagande de l'extrême droite allemande : ce n'est pas l'armée qui a failli, c'est l'arrière soumis à l'influence communiste qui a trahi.
34. Lukács fait ici une allusion ironique au vers du poète Emanuel Geibel (1815-1884), *Am deutschen Wesen mag die Welt genesen* (Le salut du monde puisse-t-il venir de l'Allemagne) repris comme slogan par les ultra-nationalistes et plus tard les nazis.
35. Lukács fait allusion à l'attentat manqué de Stauffenberg contre Hitler du 20 juillet 1944.
36. Carl Gördeler (1884-1945) participa à l'attentat de Stauffenberg.
37. Quotidien de centre droit réputé « sérieux ».
38. Hans Globke (1898-1973) fonctionnaire au ministère de l'intérieur du troisième Reich, chargé de rédiger le commentaire officiel des lois raciales de Nuremberg. Après la guerre, il fait carrière dans le régime de Bonn. Adenauer le nomme en 1953 secrétaire d'État et en fait son principal assistant à la chancellerie, son « éminence grise ».
39. Ernst Nieckisch (1889-1967), nationaliste allemand mais favorable à l'URSS, organisa un réseau de résistance contre Hitler et fut déporté. À la sortie du camp, paralysé et aveugle, il rentre au parti communiste, puis au SED et devient membre du parlement populaire. Après des désaccords avec la ligne d'Ulbricht, il gagne Berlin Ouest en 1963, suite à son refus d'accepter la partition de l'Allemagne. La RFA refusa de lui accorder une pension d'invalidité arguant de ses sympathies pro-communistes.
40. Arnold Zweig (1887-1968), écrivain communiste (frère de Stephan Zweig). Lukács consacre une étude à son cycle romanesque dans *Schicksalswende*, Aufbau, Berlin, 1956.
41. L'affaire Saverne (Zabern en allemand). Saverne, ville alsacienne s'était rebellé contre l'empire allemand en 1913.

42. John Profumo (né en 1915), secrétaire d'État à la guerre d'Harold Macmillan, fut contraint à la démission après une campagne de presse qui avait apporté les preuves qu'il avait menti à propos d'une liaison avec un modèle, Christine Keller, impliquée dans une affaire d'espionnage.

43. Franz Joseph Strauss (1915-1988), dirigeant de la CSU, ministre de l'intérieur et partisan acharné du réarmement et de la nucléarisation de la RFA. Il vit s'évanouir ses chances d'accéder un jour à la chancellerie suite à l'affaire du Spiegel (voir note 1 page 262).

44. Discours du 12 novembre 1936 à la Chambre des Communes. Le terme anglais est « Period of consequences ».

45. Congrès de Bad Godesberg tenu en 1959 près de Bonn, où le SPD renonce à toute référence marxiste et s'ancre définitivement dans le libéralisme, évolution qui en fait avait commencé bien avant.

46. L'affaire du *Spiegel* : scandale opposant en 1962 le ministre de la défense et président de la CSU, Franz Joseph Strauss à l'hebdomadaire. Son rédacteur en chef Rudolf Augstein et plusieurs de ses collaborateurs furent arrêtés par Strauss pour avoir divulgué des informations militaires qui compromettaient ce dernier et montraient à quelles conséquences extrêmes pouvait conduire sa campagne pour le réarmement et la nucléarisation de la RFA. Suite à un soulèvement de protestations, Strauss ne fut pas intégré dans le nouveau gouvernement nommé après la crise.

47. Voir note 1 page 259.

48. Martin Niemöller (1892-1985) fonda le groupe de pasteurs antinazis à l'origine de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) dont la plupart des dirigeants, dont Niemöller lui-même, furent arrêtés, voire exécutés. Niemöller devint un militant pacifiste actif après la guerre.